سهيل الحبيّب

المفاهيم الأيديولوجية في مجرى حراك الثورات العربية



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
ARAB CENTER FOR RESEARCH & POLICY STUDIES

المفاهيم الأيديولوجية
في مجرى حراك الثورات العربية
مقدّمات في استئناف المشروع النقدي
للأيديولوجيا العربية المعاصرة

المفاهيم الأيديولوجية
في مجرى حراك الثورات العربية

مقدّمات في استئناف المشروع النقدي
للأيديولوجيا العربية المعاصرة

سهيل الحبيّب



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
ARAB CENTER FOR RESEARCH & POLICY STUDIES

الفهرســة أثنــاء النشــر إعــداد المركــز العربــي للأبحــاث ودراســة السياســات

الحبيّب، سهيل

المفاهيم الأيديولوجية في مجرى حراك الثورات العربية : مقدمات في استئناف المشروع النقدي للأيديولوجيا العربية المعاصرة / سهيل الحبيّب.

256 ص. ؛ 24 سم.

يشتمل على ببليوغرافية (ص. 239 - 246) وفهرس عام.

ISBN 978-9953-0-2902-3

1. الديمقراطيــة - البلدان العربية. 2. الثــورات - البلدان العربية. 3. الثــورة المصرية (25 يناير 2011). 4. الثورة التونسية (14 جانفي 2011). أ. العنوان.

322.44

العنوان بالإنكليزية

Ideological Concepts Found in Arab Revolutions:
A Critical Project of Contemporary Arab Ideology
by Sohail Hbaieb

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن
اتجاهات يتبناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشــر




شارع رقم: 826 منطقة 66
المنطقة الدبلوماسية الدفنة، ص. ب: 10277 الدوحة قطر
هاتف: 00974 44199777 فاكس: 00974 44831651
جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 8 991837 1 00961 فاكس: 1991839 00961
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى

بيروت، كانون الثاني/ يناير 2014

الإهـداء

إلى روح أبي الطاهرة

س.ح.

«المثقف الثوري يحافظ على مسـافة نقدية، ليس من النظام فحسـب، بل من الثورة أيضًا. فهو يملك الجرأة الكافيـة، ليس لمواجهـة النظام فحسـب، وإنما لنقد الجمهور أيضًا، مع أن ممارسـة النقد الثاني في ظرف ثوري مهمّة أصعب معنويًا من نقد النظام الحاكم».

عزمي بشارة

المحتويات

القسم الثاني
المفاهيم الأيديولوجية في ضوء الحراك الثوري

مقدّمة

يتألف هذا الكتاب من خمسة فصول، هي في أصولها أوراق بحثية نشرها «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات»، وكُتبت خلال عامين ونصف العام تقريبًا، أعقبت ثورة 14 يناير 2011، وهو تاريخ هروب الرئيس زين العابدين بن علي من تونس ودخول البلاد في مسار انتقالي غايته تحقيق التحوّل الديمقراطي وبقية الأهداف التي رفعت شعاراتها الجماهير الثائرة منذ 17 كانون الأول/ ديسمبر 2010 (الكرامة والعدالة الاجتماعية، ومحاربة الفساد والرشوة... إلخ). ولا تنشدّ هذه الفصول، في هذا الكتاب، بعضها إلى بعض من حيث إنها ترتبط مباشرة بالحراك الثوري والانتقالي الراهن في تونس فحسب، بل يجمع بينها توخي خطّ منهجي واحد أفصحنا عنه في الفصل الأول، وقوامه سلوك مسار في التحليل يراوح بين المجريات الوقائعية للثورات العربية عمومًا، والثورة التونسية ومخاضها الانتقالي خصوصًا من جهة، والطروحات الأيديولوجية العربية المعاصرة من جهة أخرى. ويستند هذا الخطّ المنهجي بدوره إلى خلفية أكاديمية تهتم بالفكر العربي المعاصر، وخلفية نظرية نقدية ترى البنى الأيديولوجية باعتبارها عناصر فاعلة وذات امتداد عملي، مباشر أحيانًا وغير مباشر أحيانًا أخرى، في واقع المجتمعات العربية المعاصرة وبناها المادية الملموسة (الاجتماعية والاقتصادية).

إذا كانت الفصول الخمسة لهذا الكتاب تشترك في موضوعات اشتغالها ومسلكها المنهجي وخلفياتها الأكاديمية والنظرية والنقدية، فإنها تتوزّع من الناحية المنهجية الإجرائية على قسمين: قسم **أول** يجمع الفصول الثلاثة

الأولى التي تُمثّل فيها وقائع الحراك الثوري والانتقالي التونسي، مناطَ الاهتمام وتُستدعى فيها الطروحات الأيديولوجية باعتبارها عناصر مفسِّرة لخلفيات ما سمّيناه «الخطاب المُفعَّل» و«الحلول المُفكَّر فيها والمُفعَّلة» في المشهد التونسي في الفترة بين 14 كانون الثاني/يناير 2011 وأواخر نيسان/أبريل 2012. وأما القسم **الثاني** فيضمّ فصلين مدار الاشتغال فيهما على الطروحات الفكرية والأيديولوجية، وتُستدعى فيهما الوقائع ومجريات الحراك الثوري والانتقالي التونسي والعربي عمومًا، باعتبارها الشواهد العملية والنتائج المباشرة والملموسة للخيارات المشتقة من الأصول الأيديولوجية.

لعل السؤال المشروع الذي علينا أن نوجهه في هذه المقدمة، هو: ما الذي يدفعنا إلى نشر هذه الأوراق من جديد مجتمعة، وقد نشرت من قبل متفرقة؟ والسؤال يُطرح بإلحاح أكثر في شأن الأوراق الثلاث الأولى التي ترتبط مباشرة بحوادث ووقائع جدّت في العام الأول الذي تلا نجاح الثورة التونسية في إجبار بن علي على الفرار. والحال أن هذا الكتاب يرى النور في مشارف حلول الذكرى الثالثة لهذه الثورة. هنا لا بدّ من الإشارة **أولًا** إلى أن هذه الأوراق، كما سيلاحظ القارئ، ليست أعمالًا توصيفية ولا تمجيدية للحدث الثوري ولا تهليلية بـ «إقباله البهي»، كما هو شأن آلاف الصفحات التي حُبّرت في هذا المعنى، بل كانت أعمالًا إشكالية تحليلية لهذا الحدث واستنتاجية استشرافية للصعوبات والمشكلات التي رجّحنا إمكانية بروزها في ضوء المفاهيم والتمثّلات الأيديولوجية التي شغلتها النخب «الثورية» الفاعلة، وما اشتقته منها من خيارات عملية مخصوصة.

سيصادف قارئ هذا الكتاب في الفصول الثلاثة الأولى منه خلاصات استنتاجية واستشرافية من قبيل:

«ثمة إذًا علاقة إشكالية، كما نقدّر، بين عناصر الأنموذج التغييري الذي تكرّسه ثورة 14 يناير، وعناصر الانتقال الديمقراطي المراد أن يكون أفقًا لها. من جهة ثمة تفارق (حتى لا نقول تعارضًا) بين الطابع الاجتماعي العفوي الذي اتخذه الحراك الاحتجاجي، والطابع السياسي المنظم الذي يفترضه العمل

الديمقراطي (بما يتضمنه من مطلبية اجتماعية). ومن جهة أخرى ثمة تباين بين مزاج التغيير الجذري الفوري ومفترضات الانتقال الإصلاحي التدريجي من أجل إرساء النظام الديمقراطي».

(الورقة الأولى، شباط/ فبراير 2011)[1]

«والظواهر التي وسمت الحراك الاجتماعي، بل حتى الحراك السياسي، في تونس ما بعد 14 كانون الثاني/ يناير تكشف، إلى حدّ بعيد في تقديرنا، مشروعية التحذير الذي نبه إليه بعض رواد النزعة المجتمعية من تحوّل الانفتاح السياسي إلى فرصة لانفجار المشاعر الانقسامية والتقسيمية، حتى ولتهديد كيان الدولة أصلًا».

(الورقة الأولى، شباط/ فبراير 2011)

«أكثر ما استرعى انتباهنا في ما قرأناه عن الثورة التونسية والثورات العربية الأخرى الجارية اليوم، تلك المحاولات التي شابهت بينها وبين الثورة السودانية التي أطاحت الحكم العسكري في عام 1964، والثورة الإيرانية التي أطاحت دكتاتورية الشاه في عام 1979. ومبعث انشدادنا إلى هذه المحاولات ليست وجوه التشابه التي قد تكثر أو تقلّ بين هذه الثورات الحاضرة والثورتين اللتين دخلتا التاريخ، بل دلالات اللحظة التي تجري فيها ثورات اليوم ويدرُج فيها السودان نحو مسار تفكك اجتماعي ومؤسساتي كارثي (انفصال الجنوب وما سيليه من حلقات انفصالية محتملة)، وتشهد فيها إيران موجة قمع شديدة لمعارضي سلطة الرئيس وولاية الفقيه. وتؤكد هذه الدلالات - بلا جدال - أن مسير الثورات الشعبية إلى صيرورة التغيير الإيجابي ليس محسومًا سلفًا، وأنه مرتهن باتخاذ القرارات المناسبة للظرفية التاريخية المناسبة وللأفق الانتقالي المنشود، وهي حقيقة يجب أن نعيها اليوم عربيًا في ما هو مطروح علينا من خيارات».

(الورقة الأولى، شباط/ فبراير 2011)

---

(1) نشير إلى تواريخ كتابة الأوراق لا إلى تواريخ نشرها.

«إن انتخابات 23 تشـــرين الأول/ أكتوبر 2011 لا تمثّـــل «نهاية التاريخ» في تونس إلى مستقره الديمقراطي المنشود، وإن إشكالات عديدة كامنة خلف هذا المشـــهد الانتخابي تتطلب المعالجة والحسم في عمل المجلس التأسيسي (الدســـتور الجديد) وفي حكم أطرافــه (الأغلبية المتحالفة في إدارة شـــؤون الدولة)، وفي معارضة أطرافه (الأقلية وغيرها من المكونات السياسية والمدنية الفاعلة خارج قبة المجلس)».

(الورقة الثانية، كانون الأول/ ديسمبر 2011)

«إن زعماء «الســـلفية الجهادية» الظاهرين في المشـــهد التونســـي الراهن يؤكدون أن تونس «بلاد إســـلام لا يجوز فيها الاقتتال بين المسلمين». غير أن هذا لا ينفي أن المناخ الســـائد لا يخلو من عناصر مـــن جنس هذا الضرب من «التدافع الديني» المؤهل لأن يتخذ صيغة المواجهة العنيفة أو الدموية».

(الورقة الثالثة، نيسان/ أبريل 2012)

«لذا يمكن تقريبًا اختزال جميع الإشكالات التي يعرفها المجتمع التونسي في مساره الانتقالي الراهن، في دراماتيكية الصدام بين الديمقراطية والوطنية».

(الورقة الثالثة، نيسان/ أبريل 2012)

تلك هي أهم الاستخلاصات الاستنتاجية الاستشـــرافية التي انتقيناها ممّا ركَمناه في ثنايا قراءتنا وقائع المشـــهد الثوري والانتقالي التونسي ومجرياته من كانون الثاني/ يناير 2011 إلى نيســـان/ أبريل 2012. ولكن لماذا هذا الانتقاء لخلاصات ونتائج من متن الكتاب وجعلها في موقع الصدارة من مقدمته، على نحو يخالف تقاليد مقدمـــات الكتب؟ طبعًا غايتنا أن نبـــرز أن فصولًا من هذا المتن خلصت، عبر آليات الاســـتقراء والتحليل والاستنتاج، إلى صيغ أصبحت حقائقها اليوم مُدرَكة إدراكًا حسّـــيًا مباشـــرًا لدى عموم السياسيين الفاعلين في المســـارات الانتقالية العربية الجارية حاليًا، وعموم المهتمين بشـــؤونها ولدى أغلبية الجماهير في بلدان هذه المسارات خصوصًا.

فقدت هذه الاستخلاصات بكل تأكيد قيمتها في ذاتها، أي فقدت صبغتها الاستنتاجية الاستشرافية واستحالت إلى صياغات توصيفية في متناول «الحسّ المشترك» بحسب عبارة عالم الاجتماع الفرنسي بيار بورديو. والحقيقة أننا كنّا نلاحظ هذا الأمر الذي جعلنا نكفّ عن متابعة الكتابة التي تشتغل مباشرة على قراءة الحوادث المتسارعة التي عرفها المسار الانتقالي التونسي وغيره من المسارات الانتقالية العربية الراهنة، لأن سيرورتها لم تكن تقود إلى غير التدليل تدليلًا واقعيًا وعمليًا وملموسًا، على صحّة هذه الاستخلاصات التي انتهينا إليها. فلم تكن الحراكات الصاخبة التي تمر بها هذه البلدان تشي لنا بإمكانية تجاوز الصيغة التي أنهينا عليها الورقة الثالثة، صيغة أننا تجاه وضعية دراماتيكية تتصادم فيها الديمقراطية والوطنية، نعني الديمقراطية بوصفها آلية في تكريس الحريات والتعددية والتنافس على السلطة، والوطنية بوصفها قيمًا معبّرة عن وحدة المجتمع وسيادته وتماسك بناه والمصلحة العامة التي تتعالى على مصالح أفراده وفئاته وجماعاته المختلفة. حين أثبتنا هذه الفكرة، فكرة دراماتيكية الصدام بين الديمقراطية والوطنية، كانت أقرب إلى الفكرة الاستنتاجية المستخرجة من تحليل مخصوص لمعطيات الواقع العملي ومعطيات ما سمّيناه بـ «الخطاب المفعّل» (الخطاب الذي يقع تفعيله في حراك هذا الواقع)، لكنّ التطورات التي شهدتها المسارات الانتقالية العربية كانت تدفع شيئًا فشيئًا نحو أن يصبح مضمون هذه الفكرة أقرب إلى الوصف المبني على المشاهدة العينية المباشرة لما آلت هذه المسارات.

كان المشهد الليبي الأسرع في الكشف عن أن تطبيق «الآلية الديمقراطية»، كما يحلو لمنظّري الديمقراطية من الإسلاميين تسميتها، يؤدي في المجتمعات العربية إلى الفوضى والصراعات الفئوية بمختلف أشكالها وأنواعها. وأمّا المشهد المصري فأبان عن هذه الحقيقة، كأكمل ما تكون الإبانة، مع منعطف 30 حزيران/ يونيو 2013. في حين أن المسار التونسي، على الرغم من أن اعتمال عوامل الصراع المجتمعي ما فتئت تتصاعد فيه منذ انتخابات تشرين الأول/ أكتوبر 2011، أبدى بعض القدرة على مغالبتها، لكن منعطف 25 تموز/ يوليو

2013 (تاريخ اغتيال عضو المجلس التأسيسي والمعارض السياسي محمد البراهمي) أدخل هذا المسار في مرحلة أسوأ من الانقسام السياسي/ المجتمعي، عمّقت أكثر صعوبات الانتقال الديمقراطي.

نعود إذًا إلى السؤال: ما الذي يدفعنا إلى نشر هذه الفصول من جديد، والحال أنها مرتبطة ارتباطًا مباشرًا بحوادث ووقائع تجاوزها الزمن ومنطوية على نتائج غدت في خانة معطيات الحسّ العادي والإدراك الملموس؟ جوابًا عن هذا التساؤل نقول إنه إذا كانت هذه الفصول متجاوَزة من حيث مادتها الحدثية ومن حيث نتائجها المباشرة، فإنها ليست كذلك من حيث الإطار النظري التحليلي والنقدي الذي عولجت ضمنه هذه المادة واستُخرجت منها تلك النتائج. وسيلاحظ قارئ الفصل الثالث أن خلاصته التي تحدّثت عن دراماتيكية الصدام بين الوطنية والديمقراطية، كانت خلاصة مركّبة يتحدّث الوجه الآخر منها عن حسم المسألة الأيديولوجية في المسار التونسي وبقية المسارات الانتقالية الجارية عربيًا اليوم.

بمعنى آخر، إن النتائج المستخلصة في متون تلك الورقات الثلاث الأولى وصبغتها الاستشرافية الاستباقية، كما يبدو واضحًا من تطور الحوادث، لم تكن مجرّد تخمينات صدقت، بل كانت نتاج تحليلات مبنية على مرتكزات نظرية ومنهجية معلنة ومكشوفة منذ الورقة الأولى، كما أسلفنا، قوامها فهم مجريات المسار الانتقالي التونسي في ضوء ما يقف خلف الخيارات المفكّر فيها والمُفعّلة من أفق ذهني أو أيديولوجي عام (خارق للأيديولوجيات بمعناها الجزئي) يتضمّن مفهومًا مخصوصًا للديمقراطية ولماهية الانتقال إليها. بيد أننا لم نكن نستحضر هذا الأفق الأيديولوجي العام المُفعَّل فحسب، بل كنّا نستحضر أيضًا الأفق النقدي الحداثي المستبعَد الذي أعلنّا الانخراط فيه والتفكير داخل سياقه، والذي يمثّل مشروع المفكر العربي عزمي بشارة من حيث علاقته بالمسألة الديمقراطية، في أكمل نماذجه النظرية.

ليست غايتنا من إعادة نشر الفصول الثلاثة الأولى من هذا الكتاب إقناع الآخرين بنتائج ما تضمّنته من تحليلات اشتغلت على وقائع مضت، فهذه

النتائج غدت تحصيل حاصل، بل غايتنا أن نقنع بالنسق التحليلي الذي انطوت عليه في حدّ ذاته. فحيث انتهينا، في خاتمة الفصل الثالث، إلى حقيقة التصادم بين الديمقراطية والوطنية في المسار التونسي، انتهينا أيضًا إلى أن خلفية هذا التصادم كامنة في البنى والمفاهيم الأيديولوجية التي يتحرّك بموجبها الفاعلون السياسيون المباشرون في هذا المسار، وفي بقية المسارات الانتقالية العربية الجارية. ففي منطق هذه البنى والمفاهيم الأيديولوجية المهينة والمفعّلة يُفصل المطلب الديمقراطي في وجهه الآلي (حريات وتعددية وانتخابات حرّة... إلخ) المشروع الوطني (مشروع بناء دول/ أمم عربية) وتُعدّ الثورة بأنها تغيير طفروي وقصوي وجذري حاسم، لا يقبل منطق التراكم والتدرّج والإصلاح. من هذا المنطق اشتقّ هؤلاء الفاعلون خياراتهم العملية المتعيّنة التي رأوا أنها مؤمّنة لما اعتبروه تحوّلًا ديمقراطيًا، بيد أن النتائج العملية أفادت أن هذا التحوّل كان في الاتجاه المعاكس لسيرورة البناء الوطني المتماسك.

لم تكن هذه الورقات مجرّد تحليل للوقائع والحوادث، إنما كانت تحليلًا نظريًا نقديًا لإشكالات الانتقال الديمقراطي في الوطن العربي، يعتمد (أي التحليل) الوقائع والحوادث باعتبارها الوجه العملي الملموس للمفهوم الأيديولوجي المجرّد، بغض النظر إن كان مفهومًا مستحضرًا ومفعّلًا أو مفهومًا لا مفكَّرًا فيه ومغيّبًا. لذا تحتفظ هذه الورقات بكل راهنيتها، لأن عمادَها هو نقد التصوّر الأيديولوجي المهيمن في مسارات الانتقال الديمقراطي العربية الجارية، والدفاعَ عن رؤية أخرى لماهية هذا الانتقال الذي يمثّل مشروع عزمي بشارة، بحسب تقديرنا، صورتها الأكمل والأنضج في الفكر العربي الراهن، كما أسلفنا. كنّا، في هذه الورقات نقرأ حوادث المشهد التونسي، في الأشهر الخمسة عشر الأولى التي تلت حدث 14 كانون الثاني/ يناير 2011، من منظور الانتصار للرؤية المغيّبة التي ترى مطلب الانتقال الديمقراطي باعتباره جزءًا من سيرورة إصلاحية طويلة المدى، تفضي إلى تحوّل مجتمعي شامل تعوّض فيه بنياتُ مجتمعية وثقافية حديثة (الدولة والأمة والمجتمع المدني وقيم المواطنة والعيش المشترك) البنى المجتمعية والذهنية التقليدية السائدة. ودافعنا عن هذه الرؤية حتى في اللحظات التي كانت الحوادث تشي بعكس

مفترضاتها (لحظة ما سمي بـ «نجاح العرس الانتخابي التونسي» في 23 تشرين الأول/ أكتوبر 2011).

إننا إذ نعيد نشر هذه الورقات متتابعة متجاورة في الفصول الثلاثة الأولى من هذا الكتاب، فإننا نهدف إلى أن يتبيّن معنا القارئ النسق المنهجي الذي قرأنا به حراك المشهد التونسي في الفترة المذكورة، والذي توصّلنا بوساطته إلى الاستخلاصات الاستنتاجية الاستشرافية المذكورة التي تصبّ في خانة الدفاع عن أطروحة التحوّل المجتمعي ضدًا للأطروحة المفعّلة التي تختزل الديمقراطية في آليات دستورية وتشريعية وسلطوية.

إن نسق القراءة في هذه الفصول الثلاثة هو الذي أفضى بنا إلى التحوّل المنهجي الإجرائي في الورقتين التاليتين اللتين تشكلان فصلي القسم الثاني من هذا الكتاب. وتمثّل هذا التحوّل في تغيير مناط البحث من وقائع الحراك الانتقالي إلى متون الفكر الأيديولوجي من دون التخلي عن المزاوجة في القراءة والتحليل بين الاثنين (الوقائعي والأيديولوجي). غير أن ما تبدّل هو أن المفاهيم الأيديولوجية هي التي أصبحت مدار البحث، في حين أن معطيات المسارات الانتقالية العربية تتطلب بوصفها ظواهر عملية ملموسة تقرّب المعاني النظرية المجرّدة إلى الفهم، بخلاف الإجراء المنهجي المتوخى في الفصول الأولى، حيث كانت الخيارات العملية والوقائع الملموسة هي مدار النظر، والمفاهيم الأيديولوجية تستدعى باعتبارها الأصول النظرية المجرّدة لهذه الخيارات والوقائع.

لم تكن سيرورات المراحل الانتقالية العربية الجارية تغرينا بمتابعة قراءة تطوّر حراكاته، قراءة مباشرة. فلم نعد نرى كما أسلفنا، إمكانية الإضافة الاستقرائية والاستنتاجية والاستشرافية على صيغة «دراماتيكية التصادم بين الوطنية والديمقراطية» التي خلصنا إليها في خاتمة الورقة الثالثة. ومن ثم فإننا لم نعد نرى مهمتنا البحثية النقدية متمثّلة، كما كان من قبل، في التحليل الذي يقنع أن ثمة مآزق ومخاطر حقيقية تهدّد مسارات بلدان الثورات العربية، وأن تحوّلها إلى الديمقراطية يتخطّى تكريس التعددية وحرية الإعلام والانتخابات

الحرّة... إلخ، وسنّ الدساتير والتشـريعات المؤمّنة لهذه الآليات الديمقراطية. فهذه الحقائق كانت تتدرّج شـيئًا فشـيئًا في اتجاه أن تصبح في متناول المعرفة الحسّية المباشرة.

إن مهمّة الباحـث النقدي أصبحت فـي تقديرنا منوطـة بالتحليل الذي يكشـف عن الجذور العميقة للأوضاع التي وصلت إليها المسـارات الانتقالية العربية الجارية. من هنا كان التحوّل المنهجـي الإجرائي الذي يمثّله الفصلان الأخيران من هذا الكتاب تجسيدًا لتحوّل مناط البحث إلى المنطقة التي ما زالت دون متناول المعرفـة العامة، أي الأصـول والرؤى الأيديولوجيـة المجرّدة، المفعّلة منها التي تظهر نتائج تفعيلها في المسـارات الانتقالية العربية الجارية، أم المغيّبة التـي تظهر نتائج تغييبها أيضًا في هذه المسـارات. واتجهنا أكثر في هذين الفصلين إلى قراءة المتون الأيديولوجية وما حوته من مفاهيم وتصورات ورؤى، محاوليـن تعميق التدلال، اعتمادًا على شـواهد المسـارات الانتقالية العربية الجارية، وعلى وجاهـة المنطلق المنهجي الذي صدرنا عنه منذ الفصل الأول، والذي يفـرّق بين نزعة النظر إلـى الديمقراطية باعتبارهـا آلية إجرائية والتحوّل إليها باعتباره حلًا ثوريًا للمسـألة السـلطوية والتشـريعية من جهة، ونزعة النظر إلى الديمقراطية باعتبارها صيرورة مجتمعية تحديثية والتحوّل إليها باعتباره سيرورة إصلاحية شاملة.

إن التدليل على وجاهة هذا التفريق ليس مسـألة معرفية محض، وإن كان الجانب المعرفـي قائم فيها بكل تأكيد، بل هي مسـألة حاسـمة في مجريات المسارات الانتقالية العربية الجارية وفي المآلات المأزقية التي انتهت إليها. هي حاسـمة من جهة تغييب الخيارات التي يمكن أن تنبثق من الفكرة الإصلاحية التحديثيـة، المجتمعية والثقافية، كما أبرزنا ذلك فـي الفصل الرابع الذي اهتمّ بمشروع بشـارة في التحوّل الديمقراطي عربيًّا من منظور مقارن. وهي حاسمة أيضًا من جهة الصلة المباشرة والملموسة القائمة بين الخيارات العملية المنبثقة من التصورات الأيديولوجية الثورية للفاعلين السياسـيين المباشـرين في هذه المسـارات والمآزق الحقيقية التي انتهـت إليها، كما حلّلنـا ذلك في الفصل

الخامس الذي اشتغل على مفهوم الثورة على دولة الاستقلال وماهية التحوّل الديمقراطي في الفكر الأيديولوجي التونسي المعاصر.

كما سيلاحظ القارئ أن التحوّل إلى البحث في المتون الأيديولوجية، في هذين الفصلين الأخيرين، نتج منه تحوّل في الموضوعات والمباحث المطروقة التي أصبحت متعلّقة مباشرة، بإشكالات الدولة والمجتمع المدني والهوية والصراع الاجتماعي والصراع الثقافي. وبدت هذه الإشكالات، بُعيد نجاح الثورات العربية في إسقاط رؤوس أنظمة الاستبداد، كأن لا علاقة لها بالديمقراطية الآلية الإجرائية التي يتوافق عليها الجميع، وبدا طرحها من هنا وهناك كأنه افتعال ما يفسد ودّ هذه «الديمقراطية الوفاقية». بيد أن مجريات الحراكات الانتقالية العربية الراهنة أثبتت، بما لا يدع مجالًا للشكّ، أن هذه الإشكالات تقع في صميم المسألة الديمقراطية العربية، أو في صميم الديمقراطية باعتبارها حلًا للمسألة العربية، على حدّ الصوغ النظري مكثّف الدلالة الذي انتهى إليه مشروع بشارة (الدلالة على كلّية الحلّ الديمقراطي وتركّبه، كما بيّنا في الفصل الرابع). وأثبتت تطورات المسارات الانتقالية العربية الجارية اليوم أن المحتويات الأيديولوجية التي تُعطى لمفاهيم الدولة والهوية والتعددية المجتمعية والسياسية، وإن كانت ليست من موضوعات تطبيق الآلية الديمقراطية، على صلة مباشرة، سلبية أو إيجابية، بما سمّيناه في الفصل الرابع «القابلية للتطبيق الديمقراطي».

على الرغم من هذا كله، لا نرى في الفصول التي تكوّن متن هذا الكتاب منتهى ما يمكن أن يصل إليه عندنا العمل النظري النقدي في الحراكات الثورية العربية الراهنة ومساراتها الانتقالية الجارية، بل نراها تراكمات قابلة لأن تؤسَّس عليها تطورات تعمّق أكثر الموقف المعرفي النقدي القاصد إلى خدمة هذه الحراكات والمساهمة في تصحيح مساراتها حتى تبلغ الأهداف التي ثارت الجماهير العربية من أجلها، أو تحقّق بعضها على الأقل، وفي طليعة ذلك الانتقال الديمقراطي. بهذه الرؤية توّجنا هذه الفصول في هذا الكتاب بخاتمة مطوّلة نسبيًّا، هي في تصورنا، بمنزلة مقدمات للحظة معرفية

نقدية للمسألة الأيديولوجية العربية الراهنة، أكثر تقدّمًا ممّا حوته الفصول ذاتها. وتحاول هذه اللحظة أن تستأنف، في ضوء متغيرات الحاضر، المشروع النقدي لـ «الأيديولوجيا العربيـــة المعاصرة» بدلالاته النظريـــة والمنهجية التي بلورها المشـــروع الرائد للمفكر العربي المغربي الكبير عبد الله العروي في ســـتينيات القرن الماضي وسبعينياته.

لا ينفصل عندنـــا النزوع إلـــى تطوير الموقـــف المعرفـــي النقدي تجاه الحراكات الثورية والانتقالية العربية الجارية عن تطوّر وعي هذا الموقف بذاته، وتحققت خطوة كبيرة في هذا المجال مع ظهور نص عزمي بشارة «عن المثقف والثورة» وأطروحته التي تدرج المثقف الثوري، أو المثقف الذي يناصر مشروع التغيير الإيجابي في الثورة، ضمن نطاق المثقف العمومي الذي يملك القدرات المعرفية النظرية التي تتيح له أخذ مســـافة نقدية من الثورة ذاتها ومن صنّاعها. وســـيلاحظ قارئ الخاتمة كيف جعلنا من هذه الأطروحة قاعدة مؤسسة لفكرة تطوير الموقـــف المعرفي النقدي تجـــاه الحراكات الثوريـــة والانتقالية العربية الراهنة، اعتمادًا على حسم المعطى الأيديولوجي فيها، واستنادًا إلى مكتسبات مشروع العروي.

المؤلف

صفاقس (تونس)، آب/ أغسطس 2013



القسم الأول

الحراك الثوري في ضوء المفاهيم الأيديولوجية

الفصل الأول

الانتقال الديمقراطي في التفكير العربي المعاصر أمام إشكالات أنموذج ثورة 14 يناير[1]

قد يكون من الطبيعي أن يختفي إلى حدّ بعيد، كثير من خطوط التمايز بين المهتمين بالشأن العام في لحظات التفاعل الفوري مع الحوادث الكبرى، مثل ثورتي تونس ومصر اللتين أطاحتا، في وقت وجيز، رأسي النظام فيهما. وإذا كان الأمر لا ينطبق على تمايز المواقف السياسية المباشرة، ولا على تمايز المرجعيات الفكرية والأيديولوجية، إلى حدّ ما[2]، فإنه ينطبق بشكل كبير على تمايز موقع السياسي عن موقع المثقف، وعلى التمايز بين الاختصاصات التكوينية الأصلية وحقول الاهتمام والاشتغال، وعلى الروافد النظرية والمنهجية الكبرى التي تتوزع عليها النخب العالمة والمثقفة والمفكرة[3].

---

(1) أصل هذا الفصل: ورقة أُنجزت خلال الأسابيع الستة الأولى التي تلت تاريخ 14 كانون الثاني/ يناير 2011، وهي مقدّمة إلى: «الثورات والإصلاح والتحول الديمقراطي في الوطن العربي: من خلال الثورة التونسية،» (مؤتمر عقده المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 19-21 نيسان/ أبريل 2011). ونشرت في: **ثورة تونس: الأسباب والسياقات والتحديات** (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 425-462.

(2) باعتبار أنه يعسر أحيانًا في غمرة ارتفاع الأصوات المشيدة بالثورة وإنجازات الشعب أن تفرز الصوت القومي من الإسلامي من اليساري من صوت من لا خلفية أيديولوجية له... إلخ.

(3) كثيرًا ما يتعذر في خضم التحاليل التي تقدمها الفضائيات وتنشرها الصحف السيارة التفريق بين صوت الناشط السياسي وصوت الصحفي وصوت رجل القانون وصوت عالم الاجتماع وصوت المؤرخ... إلخ.

غير أن خطوط التمايز هذه ســرعان ما تتدرج نحو البروز، أو من الواجب أن تصير إلى ذلك في تقديرنا، مع طــور الانتقال من لحظة التفاعل الفوري إلى لحظة القراءة المتروّية، من لحظة التمجيد والانتشاء بالمنجزات والبطولات إلى لحظة التدبّر والتفكير في التحديات والمشكلات والمعوّقات. ومن هذا المنطلق اخترنا في هذه الورقة أن نساهم في شرح بعض الإشكالات التي تتولد اليوم من مخاض الانتقال الديمقراطي في تونس بعد بن علي، من زاوية قراءتها في ضوء معالجات التفكير العربي المعاصر المســألة الديمقراطية في العقدين الأخيرين خصوصًا. وإذا كان منطلقنا هذا صادرًا عــن زعم بخبرة ما في بحث قضايا هذا التفكير، فإنه لا يعني تخفيًــا وراء رداء «أكاديمي» مزعوم، أو «حياد موضوعي» كاذب في مقاربة مسألة سياسية بامتياز، وليست أيديولوجية فحسب.

الأمــر لا يعدو ببســاطة أن يكون تكريسًــا لقناعــة ما فتئنا نســتدل على مشــروعيتها في مختلف كتابتنا، ومدارهــا على راهنية مباحــث الفكر العربي الحديــث والمعاصر من حيث تحديد معالم اســتراتيجياته الكبــرى وتبايناتها وتحولاتها. ويتعلق الأمر براهنية آنية ومباشــرة في المساهمة - شأن الكثير من الاختصاصات المعرفية الإنســانية الأخرى - في تفســير الواقع العربي وفهمه ومعالجة إشكالات تغييره، بكل ما تعنيه هذه الراهنية من حتمية «التورط» بشكل من الأشكال في الانتصار لموقف على آخر، من دون أن يبرر هذا الأمر في أي حال من الأحوال، أي إخلال أو تجنٍ فــي عرض مختلف المواقف وتوصيفها وقراءة خلفيتها المتنوعة.

يفرض علينا هذا الخيــار المنهجي العام الذي نؤطر فيــه هذا الفصل أن نبســط في مرحلة أولى الفرضيات المنهجية الجزئية المخصوصة التي تتجسد من خلالها عينيًا الراهنية المباشــرة - في علاقة بمخاض الانتقال الديمقراطي الجاري تونسيًا وعربيًا - لما ســنقوم به في هذا العمل من محاولة تمثّل تأليفي ومكثّف ووظيفي لأبرز معالــم التفكير الديمقراطي العربي خلال العشــريتين الأخيرتين خصوصًــا. وذلك قبل محاولــة البرهنة على مدى مشــروعية تلك

الفرضيات ضمن مسار في التحليل يراوح بين المجريات الوقائعية للثورة التونسية ومخاض أسابيعها الستة الأولى - أو ما سميناه تجريدًا بأنموذج ثورة 14 يناير - من جهة، والطروحات الفكرية المستخلصة من جهة أخرى.

أولًا: التفكير العربي المعاصر في الديمقراطية محاولة في تمثّل وظيفي

1 - نحو تمثّل أكثر تعميمًا

قلة قليلة جدًا من أبناء الشعب العربي في هذه اللحظة (بداية العشرية الثانية من القرن الحادي والعشرين) من لا تقول بالديمقراطية باعتبارها قدرًا على مجتمعاتنا في مستقبلها القريب[4]، خصوصًا في ظل هذا الزلزال الشعبي الهائل الذي يدكّ عروشًا استبدادية عمّرت طويلًا، لكنّ مخاض الانتقال إلى هذا «القدر المحتوم» الذي شهدته تونس بعيد خلع الرئيس بن علي يُبيّن في المقابل إشكاليات عديدة تخص ماهية هذا الانتقال ومسالكه. وهذا الأمر يدفعنا إلى أن نستعيد التفكير في فرضية حاولنا الاستدلال على وجاهتها منذ مدة وجيزة، مؤداها أن ما يظهر من تجانس في المواقف تجاه الديمقراطية التي يحفل بها الفكر العربي الراهن يخفي تباينات تفيد بأن الحديث عن الديمقراطية في الخطابات المختلفة إنما هو حديث عن مفاهيم مختلفة ودلائل متباينة، وأن الدعوات إلى الديمقراطية إنما هي دعوات إلى تصورات مختلفة في التنظيم السياسي والثقافي والاجتماعي.

حينما ننظر الآن إلى ذاك العمل المحدود من حيث الحجم ومدونة

---

(4) نكاد نتحدّث عن «إجماع عربي على الديمقراطية» اليوم لولا بعض المواقف الجانبية هنا وهناك. مثل تلك المسيرة التي جاءتنا صورها على موقع الفيسبوك بعيد هروب بن علي، والتي نظمها بعض العشرات من أنصار حزب التحرير الإسلامي في تونس داعين إلى نبذ الديمقراطية والعودة إلى الخلافة الإسلامية، ومثل ذاك: «90 داعية إسلاميًا يشيدون بثورتي تونس ومصر ويرفضون الديمقراطية: حذروا من السماح للأحزاب العلمانية والشيوعية،» (العربية نت، 20/ 2/ 2011).

الاشــتغال الذي اختبرنا فيه فرضيــة التباين هذه[5]، نرى فيــه خطوات تمشٍ نقدي في قراءة الطروحــات الديمقراطية العربية الراهنــة وتمثّلها تمثلًا فرزيًا تصنيفيًا ذا وظيفية تفسيرية، ومنثمة «إرشادية» (أيديولوجية بصيغة من الصيغ) في خضم مخاضات الانتقال الديمقراطي التي نعيشــها هــذه اللحظة. كيف لا وقد توفّر هذا التمشــي على إمكانات المرور من الفعل «التقني» المشتغل بتحليل استراتيجيات التأســيس للديمقراطية في الخطابات إلى مقاربة سؤال: أي ديمقراطيةٍ تحتاج إليها مجتمعاتنا العربية اليوم[6]؟ وإذا كان مســار العمل المشــار إليه مثّل خطوات تمشٍ نحاول أن نمضي بها قدمًــا هنا، فذلك لأن نتائجه الفرزية تشــكّل بذور عمــلٍ تصنيفي نحاول أن نرتقي بمســتوى بيان ملامحه الكبرى، اســتجابة لحاجات الفهم والتفســير والاختيار التي يفرضها مخاضنا الديمقراطي الراهن.

على هذا الأســاس ســنقترح هنا قراءة ذات صبغة أكثر شمولية وتعميمًا في تمثّل مناحي التفكير الديمقراطي العربي خلال السنوات الأخيرة ومعالمه الكبرى[7]، متجاوزين الحدود الضيّقة التي انحبس فيها مفهوم «الخطاب» في أعمالنا السابقة إلى حدود أوسع قد يفي بالتعبير عنها توصيف «النزعة» الذي يدل، في تداولنا اللغــوي المعتاد، على معنى الإطار الواســع ذي المكونات العديدة التي تشترك في اتجاه غالب في معالجة مسألة ما.

---

(5) سهيل الحبيّب، «تباين استراتيجيات التأسيس للديمقراطية وتباين مضامينها في الفكر العربي الراهن،» **المســتقبل العربي**، الســنة 33، العدد 373 (آذار/ مارس 2010). قرأنا فيه أثرين مخصوصين على سبيل النمذجة. انظر: عزمي بشارة، **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي** (بيروت: مركز دراســات الوحدة العربية، 2007)، والعربي صديقي، **البحث عن ديمقراطية عربية: الخطاب والخطاب المقابل**، ترجمة محمد الخولي وعمر الأيوبي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007).

(6) الحبيّب، ص 194.

(7) طبعًــا لا ندعي أن محاولتنــا هذه مبنية على الاطــلاع على جلّ ما كتب عربيًا في المســألة الديمقراطية خلال الســنوات الأخيــرة، ولا حتى على أهمها. بــل إن المقام لا يســمح حتى بالعرض المستفيض لما في حوزتنا من مادة، لذا ســنكتفي بإحالات على وجه التمثيل لا الحصر. وكل ما نرجوه ألا يكون هامش الإخلال الذي يحتّمه مثل هذا الاختصار كبيرًا.

ضمن هذا الأفق سنسعى إلى البرهنة على وجاهة الفرز الكبير الذي سنقيمه في السطور المقبلة بين النزعة التي تلف جميع التصورات التي تطرح المسألة الديمقراطية عربيًا باعتبارها حلًا لمشكلة السلطة، والنزعة التي تضم الرؤى التي تعالج المسألة ذاتها من جهة كونها حلًا تاريخيًا لوضع حضاري عام تعيشه الأمة العربية.

2 - الديمقراطية حلًا لمشكلة السلطة: النزعة الوفاقية

ضمن هذه النزعة تأتلف في تقديرنا ثلاثة حراكات فكرية وعملية شهدتها ساحتنا العربية خلال الأعوام الأخيرة بصورة مترابطة ومتداخلة ومؤثرة بعضها في بعض.

يتعلق الحراك **الأول** بمحاولات بناء تحالفات جبهوية تضمّ مختلف «قوى الأمة» (التيارات الفكرية المعروفة تاريخيًا: القومية والليبرالية والإسلامية واليسارية)، قوميًا وقطريًا، وفي هذا الإطار يمكن أن نشير خصوصًا إلى المؤتمر القومي الإسلامي[8]، وإلى مشروع «الكتلة التاريخية»[9] على المستوى القومي العام، وإلى «هيئة 18 أكتوبر للحقوق والحريات»[10] على المستوى القطري التونسي.

أما الحراك **الثاني** فيخصّ الجانب الفكري المؤسس لهذه الطموحات التكتلية مجسّدًا خصوصًا في **الحوار القومي الديني**[11] وأدبيات **المشروع النهضوي**

(8) عقد مؤتمره الأول في بيروت في خريف 1994 ليتحول إلى مؤسسة دائمة للتحاور والتشاور بين قوى قومية وإسلامية.

(9) انظر: خير الدين حسيب، «حول الحاجة إلى «كتلة تاريخية»: تجمع التيارات الرئيسية للأمة مع إشارة خاصة إلى حالة العراق،» **المستقبل العربي**، السنة 29، العدد 336 (شباط/ فبراير 2007).

(10) تكونت الهيئة بعد إضراب الجوع التي خاضته في 18 تشرين الأول/ أكتوبر 2005 مجموعة من قادة السياسة والجمعيات الداعين إلى الديمقراطية من مختلف الاتجاهات الفكرية، وتضم الهيئة في صفوفها ممثلين عن مختلف التيارات السياسية من ليبراليين ويساريين وإسلاميين وقوميين... إلخ.

(11) انظر: طارق البشري [وآخرون]، **الحوار القومي الديني: أوراق عمل ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1989)، وأبو يعرب المرزوقي [وآخرون]، **الحوار القومي - الإسلامي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي** =

العربي[12] والوثائق الصادرة عن «هيئة 18 أكتوبر»[13]. في حين أن الحراك **الثالث** يهمّ المراجعات الفكرية التي أقدمت عليها مختلف القوى التي تنشد التحالف في شأن المسألة الديمقراطية، وفي مقدمها المراجعات الإسلامية. وتمخضت عن هذه الحراكات الثلاثة جملة من القسمات والقواسم الفكرية والنظرية التي تؤلف مجتمعة هذه النزعة العامة الأولى، والتي تصبّ عمومًا في فكرة جوهرية مدارها أن الديمقراطية إنّما هي حلّ لمشكلة السلطة الاستبدادية في الوطن العربي:

- تمثّل الديمقراطية في جوهرها أسلوبًا في إدارة الحكم أو السلطة السياسية يتسم بالمشاركة والتنافس والتداول في مقابل الأسلوب الاستبدادي أو الدكتاتوري الذي يتصف بالفردية والتسلط والإقصاء والديمومة عبر صيغ مختلفة من التمديد والتوريث.

- إن الديمقراطية، في هذا المعنى، هي حصريًا مجموعة التنظيمات التي تتعلق بالتمثيل النيابي وقيام الدولة على أساس توزيع السلطات، مع إتاحة إمكانية التنافس بين المجموعات السياسية والاجتماعية المختلفة ومجموعة الحقوق والرخص التي يجب أن يوفرها ويضمنها المجتمع والدولة للمواطن[14]. وهكذا تؤخذ الديمقراطية في هذا المعنى، على المستوى المفاهيمي المجرد، من حيث هي آليات وإجراءات تظلّ أهمّ بكثير من

= نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية، تحرير عبد الإله بلقزيز (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008).

(12) **المشروع النهضوي العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010). والأوراق والمناقشات التي أعدت له منشورة في: عبد العزيز الدوري [وآخرون]، **نحو مشروع حضاري نهضوي عربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001).

(13) هيئة 18 أكتوبر للحقوق والحريات، «طريقنا إلى الديمقراطية خلاصة الحوار الوطني بين إسلاميين ويساريين وقوميين وليبراليين: رؤية تونسية مشتركة لأسس الدولة الديمقراطية،» (وثيقة، هيئة 18 أكتوبر للحقوق والحريات، تونس، 2010).

(14) طارق البشري، «التجديد الحضاري من منظور المشروع الحضاري (2)،» في: الدوري [وآخرون]، ص 866. وانظر تجسيد هذا الحصر لمفهوم الديمقراطية في المستوى المؤسساتي لجهاز الدولة والمستوى التشريعي لقوانينها ضمن ما أجمعت عليه مكونات هيئة 18 أكتوبر في وثيقة «في العلاقة بين الدين والدولة».

الادعاءات النظرية كلها أو حتى وجوه الشرعنة التي تلبست بها[15].

- على هذا الأســاس فإن عملية الانتقال الديمقراطــي عربيًا هي تحديدًا عملية انتقال في آليات نمط الحكم السياسي وإجراءاته إلى الوضع المؤسساتي والقانونــي الــذي يقتضيه هــذا المفهوم الحصــري للديمقراطيــة. ومن أهم الأســباب التي تحول دون هذا الانتقال غياب كتلــة تاريخية فاعلة في كل قطر من الأقطار العربية، كتلة تؤســس تنظيماتها الداخلية والعلاقة بين أطرافها على قاعدة الديمقراطية، وتعمل أطرافها بشــكل مشــترك من أجل إقامة نظام حكم ديمقراطي[16].

- تصدر الدعــوات إلى العمل الكتلــوي أو الجبهوي مــن أجل الحكم الديمقراطي عن القول إن جميع تيارات الأمة وقوى التغيير فيها من إســلاميين وعلمانيين ومن طوائــف ومذاهب ومجموعات ثقافية هي ضحايا الاســتبداد وبنيته السياسية وقاعدتهما الاجتماعية[17]. الأمر الذي يعني أن النضالات الدينية وغيــر الدينية يجب أن تتآزر معًــا من أجل هزيمة الحكم الســلطوي[18]، ومن ثمة فإن الكتلة تعبير عن إرادة مجتمعية مشــتركة يرتفع أعضاؤها إلى مســتوى المسؤولية التي تتطلبها المرحلة التاريخية، ويتفقون على الأولوية المشتركة[19].

- بهــذا المعنــى الذي يقتــرن فيــه النضال مــن أجل مواجهة الســلطة الاســتبدادية بالعمل التكتلي الخارق للحواجز الأيديولوجية القديمة تكتســب هذه الديمقراطية صفة الوفاقية أو الميثاقية، بــل ويقع التأكيد بصيغة أقرب إلى التأســيس المفاهيمي، على أن الآلية الديمقراطية لن تكــون ناجعة وفاعلة إلا

---

(15) رفيق عبد السلام، «في الحاجة إلى بناء الكتلة التاريخية: الحالة التونسية نموذجاً،» **المستقبل العربي**، السنة 33، العدد 373 (آذار/مارس 2010)، ص 176.

(16) علي خليفة الكواري وعبد الفتاح ماضي، «مفهوم الكتلة التاريخية على قاعدة الديمقراطية،» **المستقبل العربي**، السنة 33، العدد 373 (آذار/مارس 2010)، ص 120.

(17) العجمي الوريمي، «الحوار القومي الإسلامي: جدل الدين والدولة،» **الموقف** (تونس) (1 كانون الثاني/يناير 2010).

(18) صديقي، **البحث عن ديمقراطية عربية**، ص 360.

(19) الكواري وماضي، ص 127.

ضمن آلية وفاقية بين مختلف القوى المتنافسة أو المتنازعة في ما بينها، فروح المساومات والوفاقات لا تقل أهمية في الحد الأدنى عن إعمال الآليات والإجراءات الديمقراطية[20].

- على هذا النحو، فإن العائق المركزي الوحيد في وجه الانتقال الديمقراطي عربيًا، في منظور هذه النزعة الوفاقية، هو السلطة الاستبدادية، وليست هنالك عوائق مجتمعية حقيقية اقتصادية أو ثقافية أو اجتماعية. وكل ما هنالك من إشكالات تقف في وجه الالتئام الوفاقي لا يتعدى نقاط توتر في فهم أطراف الكتلة أمورًا ثلاثة: علاقة الإسلاميين بالديمقراطية، وقضايا العدالة الاجتماعية والتنمية ذات الوجه الإنساني، وسبل حماية الأقليات في الأقطار العربية[21].

- ضمن سياق محاولة تسوية نقاط التوتر هذه يأتي جهد التنظير والمراجعة الإسلامية الراهنة من أجل إضفاء مشروعية الانخراط في إطار هذا الحراك الديمقراطي الوفاقي و«طمأنة» أطرافه الأخرى. ويرتكز هذا الجهد بالأساس على قاعدة أن الديمقراطية المحتاج إليها هي الآليات والإجراءات النافعة (مؤسسات الحكم وقوانينه) مفصولة عن الأطر المرجعية والثقافية التي انبثقت منها، أو هي بلغة أكثر «فلسفية» و«كونية» الديمقراطية اللاأسسية[22].

- ولمّا كان بالإمكان فصل آليات الديمقراطية وإجراءاتها عن مرجعياتها، تصبح ممّا يسهل استيعابه وهضمه حضاريًا (عربيًا إسلاميًا) وإدخاله في الإطار المرجعي للثقافة الموروثة[23]. وبهذه الكيفية غدا من اليسير إنجاز

---

(20) عبد السلام، ص 173.

(21) الكواري وماضي، ص 130. ويتحدّث رفيق عبد السلام عن شروط تاريخية وبنيوية تقف خلف ظاهرة الاستبداد السياسي الذي يخيّم على أغلب البلدان العربية، لكنه يكتفي بإشارات عابرة إلى ما يسميه «الاستبداد الحداثي العربي» وإلى الانقسام الأيديولوجي الحاد بين التيارات الفكرية والسياسية المعارضة والانقسام الطائفي والعرقي، انظر: عبد السلام، ص 171-173.

(22) وهي مدار أطروحة العربي صديقي. انظر: صديقي، **البحث عن ديمقراطية عربية**.

(23) البشري، «التجديد الحضاري،» ص 865.

«تســويات» ثقافية تاريخية مثل: ليس مســتحيلًا أن يعمل الجهاز الديمقراطي في القيم الإســلامية فينتــج الديمقراطية الإســلامية[24]، ومثــل: إن المفاهيم الإسلامية بخصوص الشورى والإجماع تشــق طريقها من أجل نيل الاعتراف بها كمســاوية للديمقراطية ومتطابقة مع مبادئها الرئيسة في ما يخص المشاركة والمنافســة[25]... إلى غير ذلك من الاجتهادات الإسلامية المعاصرة التي هناك من يعدّها «ثورة داخلية» تمثّلت في الدعوة إلى الديمقراطية ورفض الاستبداد، والتخلّي عن مصادر التشريع «السُنّية» المســؤولة عن إنتاج الفكر الاستبدادي والترويج له[26].

3 - الديمقراطية حلًا تاريخيًا للوضع الحضاري العربي: نزعة التغيير المجتمعي

لا تقوم هذه النزعة خلافًا للسابقة إلا على مساهمات فكرية منفردة أنجزها أصحابها، وهــم مفكّرون عرب معاصــرون، في ســياقات مختلفة وبدرجات مختلفة من الاهتمام، لكن تلاقت فيها المقاربات للمســألة الديمقراطية ضمن قســمات مشــتركة تفصلها حدود واضحة، ضمن محددات هــذا التمثّل الذي نقدّمه هنا، عن القسمات التي تحدد هوية النزعة التوافقية. وتتجلّى هذه الحدود في المســافة الفاصلة بين القول بالديمقراطية باعتبارها حــلًا مجتمعيًا تاريخيًا للأوضاع الحضارية العربية العامة الراهنة والقــول بالديمقراطية باعتبارها حلًا لمشكلة السلطة الاستبدادية في الوطن العربي.

- من حيث المبدأ ليســت الديمقراطية كما يراها أصحاب هذه النزعة من الناحية المفهومية عكس الطغيان، لا فلسفيًا ولا في التجربة التاريخية ولا حتى

(24) راشد الغنوشــي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية** (تونس: دار المجتهد، 2011)، نقلًا عن: أحمد الكاتب، **تطور الفكر السياسي الســني: نحو خلافة ديمقراطية؛ ملحق حوار خاص مع حزب التحرير** (بيروت: الانتشار العربي، 2008)، ص 234.

(25) العربي صديقي، «إعادة التفكير في الدمقرطة العربية: انتخابات بدون ديمقراطية،» **المستقبل العربي**، السنة 33، العدد 381 (تشرين الثاني/ نوفمبر 2010).

(26) الكاتب، ص 249.

في أذهـــان الناس[27]، ولمفهومها كما لمفهوم حقوق الإنســـان أبعاد لا تتجاوز الترتيبات الحقوقية إلى مجال ارتباط هذه الترتيبات بالمجتمع والدولة، إذ ليس هناك ديمقراطية خارج البنى الاجتماعية التي تفعّلها على أوجه مختلفة[28].

- يترتـــب على هذا النأيُ عن المقاربة التي تقـــول إن تخلّف المجتمعات العربية عن الوضع الديمقراطي الحقيقي يتجسّد مركزيًا في سلطاتها الاستبدادية الحاكمة فحســـب، لأن مثل هـــذا القول لا يعنـــي غير اســـتخدام الديمقراطية باعتبارها شعارًا سياسيًا اســـتهلاكيًا في الصراع على السلطة، ويغيّبها باعتبارها منطق فعل لتغيير جدّي في طريقة العمل الجمعي العام ووسائله. وبهذا المعنى لم تصبـــح الديمقراطية بعد قيمَ السياســـة الســـائدة في عقل النخبة السياســـية (الحاكمة والمعارضة) والأغلبية الاجتماعية، على حدّ سواء[29].

- على هذا الأساس فإن السلطات السياسية الاستبدادية العربية لا تشكّل العائق الرئيس في وجه التحوّل العربي إلى الديمقراطية، فالحكم الاســـتبدادي في حدّ ذاته، باعتباره بنية سياسية، هو مظهر لتضافر بنيات اجتماعية واقتصادية وثقافية تاريخية متعددة غير قادرة على توفير شروط النظام السياسي الديمقراطي بخصائصه المؤسساتية والتنظيماتية والتشريعية المعروفة[30].

- هكذا لا ينحصر التحول الديمقراطي في المظهر المؤسساتي والتنظيماتي والتشريعي للسلطة السياســـية، بل يمتد إلى مســـتوى تغيير البنيات الاقتصادية

---

(27) بشارة، **في المسألة العربية**، ص 67.

(28) عزيز العظمة، «البيئة العالمية من منظور المشـــروع النهضوي،» فـــي: الدوري [وآخرون]، ص 174.

(29) برهان غليـــون، «الديمقراطية العربيـــة: جذور الأزمـــة وآفاق النمو،» فـــي: برهان غليون [وآخرون]، **حول الخيار الديمقراطي: دراســـات نقدية**، ط 2 (بيروت: مركز دراســـات الوحدة العربية، 2001)، ص 136 (ببعض التصرف).

(30) لا يمكـــن توصيف هذه البنيات بشـــكل مختزل هنا. والاجتهادات فـــي هذا الصدد تتلاقى في قراءات وتختلف في أخرى، وسنشـــير إلى بعضها في أجزاء مقبلة من هذه الورقة. انظر وقارن مثلًا: بشـــارة، **في المســـألة العربية**، ص 71-143؛ غليون، ص 126-140، ومحمد عابد الجابري، **في نقد الحاجة إلى الإصلاح** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005)، ص 193-204.

والاجتماعيــة والثقافية[31]. ومــن أهمها، على المســتوى الثقافي الاجتماعي، تركيز مفهوم المواطنــة المتعلق بطبيعة علاقة الفرد بالدولــة باعتبارها منظومة حقوق وواجبات[32]. ومفهوم المواطنة الديمقراطية تطوّر عبر بناء تصور للأمة الحديثة، وهو يتميّز بأمريــن: **أولهما** ارتباطه بمنظومة حقوق مدنية وسياســية واجتماعية، و**ثانيهمــا** ربط الفرد بعضويــة الدولة بصرف النظر عــن انتماءاته الأخرى[33]. وفي هذا الإطار تقوم التعددية السياســية على تعدد الأحزاب التي يُفترض أن تطرح تصورات متنافســة لمصلحة البلد ككل، وأن ينقسم الناخبون ومجموعات الضغط المختلفة بين التصورات المختلفة لمصلحة مجموع الأمة ومجموع البلد[34].

– في هــذا المعنى تغدو المســألة الديمقراطية في الوطن العربي أوســع نطاقًا من مسألة حلّ لمعضلة السلطة الاستبدادية فيه، فهي مسألة تغيير مجتمعي شــامل. هذا المعنى قد نســتفيده من القول إن التحوّل نحو الديمقراطية سوف يبقى لســنوات طويلة محور النشــاط الجماعي والقومي العربي ومفتاح العمل من أجل تحقيق الأهداف الأخرى... التنمية والوحدة والأمن القومي[35]، لكن التجلّي الأوضح للديمقراطية في هذا المعنى يتجسّــد في التنظير لها باعتبارها حلًا للمسألة العربية، على أســاس أن «**الذي يعيق تشكل الأمة العربية هو نفسه ما يعيق تحول الأقطار العربية إلى دول ديمقراطية**»[36].

– غير أن القول بهذا المعنى الشــامل للتغييــر الديمقراطي عربيًا لا يعني التنكر العملي النضالي للديمقراطية باعتبارها مطلبًا سياســيًا، إذ ينبغي ألا يقع الاختباء وراء مهام التغيير المجتمعي الشــامل لتأجيل مهام الديمقراطية لأجل

---

(31) انظر: غليون، ص 140-166.
(32) بشارة، **في المسألة العربية**، ص 150.
(33) المصدر نفسه، ص 152-153 (بتصرف).
(34) المصدر نفسه، ص 190.
(35) غليون، ص 109.
(36) بشارة، **في المسألة العربية**، ص 214، والإبراز في أصل النص.

غير مسمى[37]، كما لا يُنتظر بالضرورة نضوج العوامل التاريخية الضرورية كلها لنشــوء الديمقراطية، وهذه لم تتوافر كاملة في أي لحظــة تاريخية... وما كان يتوافر هو شروط جزئية لديمقراطية جزئية[38].

تلك هي معالم القراءة التمثلية للتفكير الديمقراطي العربي خلال الأعوام الأخيرة التــي نضعها في هذا العنصــر الكبير الأول من الورقــة، لغاية وظيفية تتعلق بتأمل مجريات الثورة التونســية التي تشكّل أنموذجًا شــعبيًا في التغيير ومجريات مخاض الانتقال الديمقراطي في مدار الشــهر ونصف الشهر اللذين أعقبا رحيل بن علي. وتفعيل وظيفية هذا التمثّل تمرّ عبر التســاؤل عن العلاقة بين طروحات المسألة الديمقراطية في النزعتين ومجريات الحوادث والمواقف قبل الإطاحة برأس النظام البائد وبعده، وذلك من وجوه عديدة سنقوم بتقليبها في الســطور المقبلة، أهمّها: علاقة ما حدث بسيناريوات الانتقال الديمقراطي المطروحة (درجات التطابق أو التخالف)، ومدى امتداد المقاربات الموضوعة في الوقائــع الحادثــة والمواقف المتخذة ومــدى قدرتها على تفســيرها، ثمّ حدود راهنية كلٍّ من النزعــة الوفاقيــة والنزعة التغييريــة المجتمعيــة وطبيعة التحديات المطروحة عليهما في المراجعة وإعادة النظر.

ثانيًا: التفكير العربي المعاصر في الديمقراطية أمام إشكالات يفرضها أنموذج 14 يناير في التغير

نتحدث هنا عن الثورة التونســية، ثورة 14 ينايــر 2011 يوم فرار الرئيس بن علي، مــن حيث هي أنموذج فــي التغيير ذو خصائــص مخصوصة. ولعل المعطيــات العيانية البارزة جدًا على مدار الأســابيع الســتة التــي أعقبت هذه الثورة (فتــرة كتابة هذا العمل) تؤكد أن هذا الأنموذج يتجاوز الرقعة التونســية الصغيرة لينطبق على شــطر واســع من الوطن العربي الكبيــر، نظرًا إلى نجاح الثورة المصرية بعد وقت وجيز جدًا من الثورة التونسية، وإلى التشابه الكبير بين

---

(37) المصدر نفسه، ص 221، وغليون، ص 127.

(38) عزمي بشــارة، **المجتمع المدني: دراسة نقدية (مع إشــارة للمجتمع المدني العربي)**، ط 3 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008)، ص 288.

مجريات الوقائع في الثورتين ومجريات الحراكات الاحتجاجية العارمة التي تعتمل في أكثر من قطر عربي وخصوصًا في ليبيا واليمن.

إذا كنا على قناعة بأن الدراسات الاجتماعية بتخصصاتها المختلفة هي القادرة على سبر أغوار هذا الضرب من الحراكات الاجتماعية الذي بدأ تونسيًا وانتشر عربيًا في ظرف زمني قياسي، فإن ذلك لا يمنعنا من الاستناد إلى معطيات حسّية عيانية غير مختلف في شأنها، وهي «الحسّ المشترك»، لصوغ بعض خصائص ومميزات هذا الأنموذج التغييري الذي يتجسّد في هذه الثورات المفاجئة التي طبعت تاريخنا العربي في مفتتح العشرية الثانية من القرن الحادي والعشرين، والتي يمثّل الانتقال الديمقراطي أفقها الضروري في رأي الأغلبية الغالبة من النخب السياسية والفكرية والثقافية العربية والجماهير الشعبية التي يرتفع صوتها عاليًا اليوم. ولكن هل تبدو العلاقة طبيعية وسلسة بين خصائص هذا الأنموذج الحراكي ومفترضات الانتقال الديمقراطي ومستلزماته كما نظّرت لها النخب المفكرة والمثقفة والمسيسة عربيًا خلال الأعوام الأخيرة؟ نذهب إلى القول إن الأمر غير ذلك، إذ تبدو لنا هذه العلاقة ملتبسة بإشكالات عدّة تستدعي التأمل والتدبّر، وهي تتوزع على محورين كبيرين.

1 - المضمون الاجتماعي والطابع الجماهيري العفوي وإشكالات العلاقة مع آليات الفعل السياسي الديمقراطي وأطره ونخبه

من الخصائص البارزة التي تطبع هذا الأنموذج الثوري هو أنه وُلد من رحم الحراك الاحتجاجي ذي الطابع الجماهيري العفوي والمطلب الاجتماعي المباشر. فشرارة الثورة الأولى (حادثة إحراق الشهيد محمد البوعزيزي نفسه) اشتعلت في أرضية الفقر والبؤس والحرمان، فضلًا عن دوس الكرامة، في منطقة سيدي بوزيد واتخذت عمقها وزخمها في جلّ المناطق الداخلية المحرومة في البلاد التونسية، قبل أن تصل إلى المدن الكبرى وتمتد إلى جيوب الفقر فيها وتنضم إليها بقية الطبقات والفئات الاجتماعية في حراك عارم، أجبر الرئيس بن علي على الفرار عشية يوم الجمعة في 14 كانون الثاني/ يناير 2011.

كان هذا الحراك الجماهيري ذو المضمون الاجتماعي الصريح والمباشر ذا صبغة عفوية لأنه افتقد إلى أي ضرب من ضروب القيادة السياسية أو المنظماتية المدنية. الأمر الذي جعل تأملات المتخصصين بتاريخ تونس المعاصر تذهب، قبل أيام من تطور الحوادث إلى ما تطورت إليه، إلى ربطه بثورات الفلاحين التي انطلقت من المناطق الريفية زمن حكم البايات الحسينيين قبل الاستعمار الفرنسي (ثورة علي بن غذاهم في عام 1864 وثورة الفلاحين في عام 1906)[39]. وحتى بعد أن أدّى هذا الحراك إلى خلع أعلى هرم السلطة، بقيت هذه الصلة ماثلة في تحليلات المؤرخين، حيث وُصِفَ بأنه أكبر انتفاضة شعبية منذ انتفاضة علي بن غذاهم. وهي انتفاضة الشرائح الشعبية والوسطى لا انتفاضة الشباب فحسب، بدأت بمطالب اقتصادية (التشغيل) ثمّ سرعان ما تحوّلت إلى مطلب سياسي هو الديمقراطية، وهي انتفاضة فاجأت المعارضة السياسية التونسية كلها، ولم تساهم فيها النقابات ومنظمات المجتمع المدني إلا عند منتصف الطريق[40].

أكد بعض عمليات سبر الآراء التي جرت في تونس بعد الثورة حقيقة هذه الصبغة الاجتماعية المطلبية وهذه الصفة الجماهيرية العفوية اللتين طبعتا الثورة التونسية، ففي سبر أول أكد 96 في المئة من المستجوبين أن فئة الشباب هي التي قامت بالثورة، وذهب 87.3 في المئة منهم إلى أن الفقراء هم الذين قاموا بدور ريادي فيها، واعتبر 83.3 في المئة أن العاطلين عن العمل هم الذين أنجزوا هذه الثورة[41]. وفي استطلاع للرأي ثانٍ جاء أن تقليص البطالة يقع في مرتبة أولى من سُلّم أولويات ما يُنتظر من الحكومة الموقتة بالنسبة إلى العينة المستجوبة

(39) لطفي زيتون، «انتفاضة تونس إلى أين؟،» (الجزيرة نت، 11/ 1/ 2011).

(40) المؤرخ التونسي الهادي التيمومي في حوار له مع **الشروق** التونسية في 18/ 1/ 2011، على الموقع الإلكتروني: <www.alchourouk.com>، ويمكن الاطلاع عليه على الموقع الإلكتروني: <www.tunipresse.com>.

(41) هذه الأرقام جاءت في استطلاع للرأي أجرته مؤسسة Sigma Conseil ونشرتها: **الصباح** (تونس)، 8/ 2/ 2011، على الموقع الإلكتروني: <www.assabah.com.tn>.

(61.9 في المئة)[42]. كما أكدت هاتان العمليتان لسبر الآراء عمق القطيعة التي تفصل الشعب التونسي عن الأحزاب والحركات السياسية. ففي السبر الأول أكد نصف المستجوبين عدم معرفتهم بأي حزب سياسي، وفي الاستجوابين كانت النسبة الأكبر، في سؤال الأحزاب المعروفة، من نصيب التجمع الدستوري الديمقراطي (الحزب الحاكم السابق الذي ترتفع أغلب الأصوات لحله اليوم)، ثم كانت النسبة الأقل لحركة النهضة الإسلامية المحظورة، ولم تحظ أحزاب كانت قبل 14 يناير في واجهة الصراع مع سلطة بن علي (خصوصًا الحزب الديمقراطي التقدمي وحركة التجديد) بغير نسب قليلة.

يثير هذا الأنموذج إشكالات عدة في تقديرنا، حينما نجعل الانتقال الديمقراطي الأفق الطبيعي والضروري له. إذ لا بد من أن نضع في الاعتبار هذا التمايز الواضح بين العمق الاجتماعي العفوي للثورة ومنطلقاتها المطلبية المعاشية من جهة، والآفاق السياسية المؤسساتية التي يرسمها هدف الانتقال الديمقراطي، خصوصًا حينما يُطرح باعتباره حلًا لمشكلة السلطة الاستبدادية فحسب، من جهة ثانية. نعرف أن الاعتراض الذي سيواجهنا هنا سهل، باعتبار بداهة القول إن الاجتماعي (شأنه شأن الاقتصادي والثقافي) لا ينفصل عن السياسي. وهذا صحيح، لكننا نتحدث هنا تدقيقًا عن «السياسي الديمقراطي» - إن صحّت العبارة - المُقام على مأسسة المجال الوسيط بين الدولة والمجتمع وجعل الأحزاب والمنظمات (أو ما يعرف بالمجتمع المدني) الأطر التي تعبِّر من خلالها الجماهير عن مطالبها الجماعية، بما فيها الاجتماعية. صحيح أيضًا أن المطالب الاجتماعية العفوية تتضمن بالضرورة موقفًا سياسيًا، لكنها تختلف بشكل واضح عن صيغة البرنامج الاجتماعي الذي يكون مدار نضال أحزاب سياسية أو منظمات مدنية في الإطار السياسي الديمقراطي.

قد يُفسر وضع القطيعة هذا بسياسات الحكم الاستبدادي التي تقمع تنظيمات المجتمع السياسي والمجتمع المدني وتحول دونها والتواصل مع

(42) هذا السبر أجرته قناة «نسمة» التلفزيونية وإذاعة Express الخاصتين. وأعلنت نتائجه مساء 24/ 2/ 2011، ويمكن الاطلاع على مضمونه على الموقع الإلكتروني: <www.tunisia-sat.com>.

الجماهير، وقد يُفسر كذلك بالقول إن هذه التنظيمات لم تكن تعبِّر في برامجها عن طموحات الجماهيــر الاجتماعية. غير أن الاســتعدادات الهائلة للتضحية بل للاستشــهاد التي أظهرتها الجماهير العربية في حراكها الثوري تضع موضع استفهام صلاحية تفســير ابتعادها عن العمل الحزبي بعامل استبداد السلطة، ثم من غير الدقيق الزعم بأن الأحزاب والقوى المعارضة لســلطات الاستبداد في الوطن العربي كانت بعيدة عن مشــاغل الجماهير الاجتماعية المباشــرة، فهذا الأمر لا تشكك فيه محتويات البرامج والكتابات ومضامين الحملات الانتخابية فحســب[43]، بل بعض محاولات الحراك الاحتجاجي أيضًا التي قام بها بعض هذه القوى[44].

2 - الطابع الثوري والمطلب التغييري الجذري والفوري وإشكالات استراتيجيات الانتقال الديمقراطي

الطابع الغالب الآخر الذي وسم أنموذج حراك 14 يناير هو الطابع الثوري المفاجئ والجذري الذي تجسّد في لحظة انفجار شعبي غير مسبوق بتراكمات تصاعدية وذي مطالب تغييرية فائقة العلو لا تنزل دون مهام الإســقاط الفوري للنظام السياســي القائم والإصلاح الجذري للأوضاع الاجتماعية والاقتصادية القائمــة. وتجلّى الأمر فــي الرفض القاطع الــذي وُوجه به مــا أعلنه بن علي في خطبه الثلاث، في أثنــاء الحوادث الاحتجاجية وقبل فراره بســاعات، من إجراءات اجتماعية (من أجل التشــغيل ولفائدة المناطق المحرومة خصوصًا)،

---

(43) يعرف من له اطلاع على جريدتي **الموقف** (لســان الحزب الديمقراطي التقدمي) و**الطريق الجديد** (لســان حركة التجديد) خلال الأعوام الأخيرة، وخصوصًا بعــد حوادث الحوض المنجمي في الجنوب الغربي لتونس (آب/ أغســطس 2008) مدى اهتمام النخب السياسية المعارضة بقضايا التنمية الداخليــة والتوزيع العادل للثروة بين الجهات والتشــغيل عمومًا وتشــغيل أصحاب الشــهادات العليا خصوصًا... إلخ. كمــا يعرف هذه الحقائق من اطلع على البرامج والبيانــات التي دخل بها من أمكن له الدخول من هذه النخب في الحملات الانتخابية لعام 2009.

(44) انظر تجربة حركة كفاية المصرية مع الجماهير في الحراك المطلبي الاجتماعي الصرف في: محمد الســيد سعيد، «النضال الشــعبي في مصر من أجل الديمقراطية،» في: أمحمد مالكي [وآخرون]، **الديمقراطية والتحــركات الراهنة للشــارع العربــي**، تحرير علي خليفة الكواري، مشــروع دراســات الديمقراطية في البلدان العربية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007)، ص 117 - 119.

ووعود قاطعة بعدم الترشح للرئاسة في عام 2014 وبالإصلاح السياسي والدستوري وحرية الإعلام والعفو العام وتأليف حكومة جديدة وإجراء انتخابات برلمانية مبكرة خلال ستة أشهر.

واضح أن هذه الإجراءات والوعود وصلت إلى مستوى السقف العالي الذي كانت تشتغل عليه ما عرفت بالمعارضة الراديكالية في المشهد السياسي التونسي قبل 14 يناير 2011، ويبدو أن هذه الصفقة كانت مقبولة من هذه المعارضة، خصوصًا حينما وصلت إلى مستوى القبول بمبدأ تشريكها في الحكومة الجديدة التي ستُعد للانتخابات المبكرة، غير أن سقف المطالب التي رفعها الحراك الاحتجاجي كان أعلى من ذلك، إذ كان مطلب آلاف الجماهير التي اكتظت بها شوارع المدن التونسية يوم الجمعة 14 يناير 2011 هو تنحي بن علي عن رئاسة البلاد فورًا (وتكرر ويتكرر هذا السيناريو في مصر واليمن وليبيا). الأمر الذي يعكس مزاجًا عامًا مغلبًا لمطلب التغيير الفوري والجذري والقاطع الذي لا يقبل التأجيل والمرحلية. ويربط بعض علماء الاجتماع هذا المزاج بطبيعة الشخصية التونسية، وهي شخصية مهادنة ومسالمة ووديعة بدليل أنها قبلت باستكانة غريبة القمعَ والاستبدادَ لمدة تزيد على نصف قرن، لكنها في أيام معدودة تنهض وتتمرد، بل وتمشي إلى أبعد حدّ في التمرد بطريقة مفاجئة لم ينتظرها أحد. ولعل ذلك من سمات الشخصية الوديعة أو الطيبة أكثر من اللازم، فثورتها تكون عارمة وتكون ردة فعلها عنيفة[45].

صحيح أن الحراكات الاجتماعية والسياسية التي عرفتها تونس بعد هروب بن علي جاءت لتؤكد هذا الطابع الثوري التغييري الجذري والفوري الذي ميّز هذا الأنموذج، لكنها جاءت أيضًا لتطرح أسئلة خطيرة في اعتقادنا تتعلق بمدى تجانس هذه الحركات ومدى القدرة على اختزالها في شعار جامع اسمه «إرادة الشعب»، كما تفعل الخطابات الشعبوية المرتفعة بنبرة جد عالية في المشهد السياسي والإعلامي التونسي اليوم. إذ ينبغي ألا نقتصر على رؤية عنصر

---

(45) حوار صحافي أجري مع المنصف وناس، في: **الصباح الأسبوعي** (تونس) (7 شباط/ فبراير 2011).

وحيد من مكونات الحراك الواســع الذي تعرفه الساحة التونسية، وهو العنصر السياســي المتمثّل في رفض أغلب القوى السياسية مجريات المسار الانتقالي الجاري ومفرداته (الحكومة الموقتة، لجان الإصلاح وتقصي الحقائق، الحلول الاجتماعيــة الإســعافية العاجلة، محاولة خلــق فرص اســتثمارية جديدة في المناطق المحرومة خصوصًا وفرص تشــغيل...)، والدعوة إلى قطيعة صارمة مع كل رموز نظام بن علي (حلّ غرفتي البرلمان والدســتور والحزب الحاكم وانتخاب مجلس تأسيســي وصوغ دســتور جديد وتعييــن حكومة لتصريف الأعمال فحســب...)، بل يجب أن نرى أيضًا ذاك «الطوفان» المطلبي الرهيب الذي عمّ البلاد بعيد 14 يناير، والذي تجلى في مظاهر يومية من الاحتجاجات والاعتصامات والمســيرات والإضرابات التي اتخــذت عناوين فئوية وقطاعية وجهوية متعددة الألوان والأشــكال، لكنها اتحدت في شكل المطالب الخاصة الفورية والآنية[46].

يطرح هــذا الطابع إشــكالات حقيقية على التفكيــر الديمقراطي العربي الراهن بنزعتيــه، لا لأن المطلــب التغييري يجمع الاجتماعــي والاقتصادي والسياسي فحســب، بل لأن الأنموذج الثوري في التغيير كان مستبعدًا أصلًا، والنضــال الديمقراطي بُني على اســتراتيجية الانتقــال الإصلاحي التدريجي والمرحلــي. فعلى الرغم من الاقتناع بحجم الفســاد السياســي والاقتصادي والإداري الذي ارتد إليه النظام السياســي العربي بشكل أصبح معه الإصلاح يهدد مصالــح فئات هذا النظام، فــإن ذلك ينبغي ألا يبــرر القول بلا جدوى المراهنة على الإصلاح أو بالحاجة إلى الثورة خيارًا بديلًا من الإصلاح الذي يُنتزع انتزاعًا بحركة نضال سياســي وشعبي شــاقة، قد تأخذ من الزمن ردحًا

(46) نحيل القارئ الذي لا يعيش المشهد التونسي في أدق تفاصيله إلى بعض التقارير الصحفية التي يمكن الرجوع إليها على شــبكة الإنترنت. انظر مثلًا كيف وصف بعــض التقارير أزمة العلاقة بين الحكومة الموقتــة والمجتمع التونســي ـ على هامش اعتصــام القصبة الثاني ـ بالقــول إن هذه الأزمة كامنة في تعطش مختلف مكونات المجتمع التونســي بمن فيها منظمات المجتمع المدني إلى إجراءات فورية وعاجلة تترجم طموحات الشــعب للحريــة والديمقراطية والعدالة الاجتماعيــة، انظر: **الصباح**، 2011/2/25.

يفوق المتوقع[47]. غلب الاعتقاد بأنه بات من الصعب تصور قيام ثورة شعبية في الوطن العربي[48]، حتى بالنسبة إلى الذين تفطنوا أخيرًا إلى أهمية الوسائط الإعلامية الجديدة (الفضائيات المستقلة والمنتديات الاجتماعية والمدونات على شبكة الإنترنت) في تفعيل النضالات من أجل الديمقراطية وإضعاف الأوتوقراطيات الموجودة في الوطن العربي[49]. صحيح أنه ثمة أصوات لم تستبعد الخيار الانتفاضي والثوري، لكن منها من تركه مفتوحًا من دون أفق واضح[50]، ومنها من جعله خيارًا ثانيًا في صورة إحجام النخب الحاكمة عن الاستجابة لطلبات التغيير المنطلقة من القاعدة، لكن هذا الخيار الثوري لن يؤدي إلى تحقيق مطالب التغيير الفوري والجذري التي تتلبس بأنموذج 14 يناير الذي يفرض نفسه اليوم عربيًا، بل سيؤدي إلى إحداث تغيرات تدريجية في البنية العامة لممارسة السلطة في الوطن العربي[51].

إن نزعة الديمقراطية الوفاقية تؤسس استراتيجية الانتقال التدرجي، على أساس الحيّز الزمني الذي يستغرقه الخطاب الوفاقي السياسي الضاغط من أجل تفكيك أسس الاستبداد القائم بالعمل على دفع النخبة الحاكمة إلى مزيد من التنازل وقبول توسيع الخطوات الانفتاحية وتطويرها إلى منتهاها الطبيعي أي الديمقراطية[52]. والوفاقية لا تقول بالقطع الكامل لصبغة الانتقال الديمقراطي لأنها تترك الباب مفتوحًا دومًا نحو اعتدال النظام أو خروج الإصلاحيين والمعتدلين منه[53]، بل هي تقبل في بعض صيغها أن تكون الأنظمة طرفًا في العلمية الانتقالية، إذ يغدو المطلوب الأكثر إلحاحًا للأنظمة كما للمعارضات تليين مواقفها والانخراط في سياسة بناء تحالف

(47) عبد الإله بلقزيز، «حول الإصلاح السياسي في الوطن العربي،» **المستقبل العربي**، السنة 27، العدد 304 (حزيران/ يونيو 2004)، ص 91 - 92.

(48) حسيب، ص 7.

(49) صديقي، «إعادة التفكير في الدمقرطة العربية،» ص 28.

(50) جورج قرم في تعليقه على: بلقزيز، ص 115.

(51) غليون، ص 125 (بتصرف).

(52) الكواري وماضي، ص 135.

(53) المصدر نفسه، ص 135.

وإجماع واسعين، بحيث يتوجب على الأنظمة العربية أن تدرك أنه لن يسمح للحكم التسلطي بأن يبقى خارج المساءلة إلى الأبد[54]. ومثل هذا الانتقال الديمقراطي الوفاقي يقلّص على نحو مقبول إمكانية حدوث انتقال فجائي وعنيف و«درامي» للنظام.

بيد أن الطابع الإصلاحي والتدرّجي لعمليات الانتقال الديمقراطي، في منظور نزعة التغيير المجتمعي الشامل، يتجاوز حدود المساحات الضرورية الزمنية التي تتطلبها حراكات النضال أو تسويات التحالف والتنازل المتبادل أو عمليات الضغط التي تؤدي إلى تفكك البنية السياسية للسلطة الاستبدادية. إن عمليات الانتقال الديمقراطي، من حيث المبدأ، ليست حالة انقلابية بل هي مسألة إصلاح طويل المدى حتى لو تخللتها انتفاضات أو انقلابات. وحتى لو افترضنا إمكانية انقلاب ديمقراطي، فلن يغني ذلك عن قيامه بإصلاحات تدريجية تمكّنه من بناء الديمقراطية[55]. والتاريخ يعلّمنا أنه في ما عدا الموجة الديمقراطية الأولى، أو المرحلة الأولى التي هزت الأنظمة في بعض الدول الأوروبية بين عامي 1789 و1848، لم تقم الديمقراطية كما نعرفها اليوم من خلال ثورات وإنما من خلال عمليات إصلاح طويلة، وأحيانًا بدأ التحول ذاته من دون ثورة بل من أعلى[56].

ثالثًا: التفكير الديمقراطي العربي المعاصر ومرجعيات الـمُفَكَّر فيه المفعّل واللامفكر فيه المغيّب في المشهد السياسي التونسي بعد الثورة

ثمة إذًا علاقة إشكالية، كما نقدّر، بين عناصر الأنموذج التغييري الذي تكرّسه ثورة 14 يناير وعناصر الانتقال الديمقراطي المراد أن يكون أفقًا لها. من جهة ثمة تفارق (حتى لا نقول تعارضًا) بين الطابع الاجتماعي العفوي الذي اتخذه الحراك الاحتجاجي، والطابع السياسي المنظم الذي يفترضه العمل

(54) صديقي، «إعادة التفكير في الدمقرطة العربية،» ص 14.

(55) بشارة، **في المسألة العربية**، ص 231-232.

(56) المصدر نفسه، ص 225-226.

الديمقراطي (بما يتضمنه من مطالب اجتماعية). ومن جهة أخرى ثمة تباين بين مزاج التغيير الجذري الفوري ومفترضات الانتقــال الإصلاحي التدريجي من أجل إرساء النظام الديمقراطي سواء في صيغته السياسية السلطوية المحض أم في صيغته المجتمعية الشاملة.

في هذه الحالة نجد أنفســنا تجاه ضربين من الخيــارات المنهجية: **الأول** يمكــن أن نختبئ معه خلف مبدأ مثل مبدأ اللاأسســية[57]، بأي صيغة من صيغ القول، بتخطي «القوالب الجاهزة» والإذعان إلى «حقائق الواقع الملموس». أما الضرب **الثاني** فيمكن أن نصرّ معه بأي شكل من الأشكال على مقاربة الانتقال الديمقراطي باعتباره إشكالية نظرية في معنى محاولة تحليل المخاض السياسي والاجتماعي التونسي خلال الأسابيع الســتة الأولى اللاحقة لهروب بن علي، من حيث إنه يجسّــد عملية جارية فعلًا من أجل التحوّل الديمقراطي. ويهدف هذا التحليل إلى تشــخيص المشــكلات والمعوّقات والآفــاق[58]. على هذا الأساس ســنحاول في هذا العنصر أن نقرأ المشهد السياسي التونسي في الفترة المذكورة بخلفية اســتحضار مرجعيات التفكير الديمقراطــي العربي المعاصر بنزعتيه واستحضار الإشكالات المشخصة في العنصر السابق التي يطرحها عليه أنموذج 14 يناير في التغيير.

يبدو لنا مشــهد الحراك التغييري في تونس في هذه الفترة، وبمعايشتنا له من الداخل[59]، موسومًا بتقاطبين كبيرين: **الأول** بين الشطر الاجتماعي والشطر السياسي؛ **والثاني** داخل الشطر السياسي نفسه بين الحكومة الموقتة بما تحوي تركيبتها وإجراءاتها الأولية ووعودها من رؤية في تأمين الانتقال الديمقراطي من

(57) الصيغة الأثيــرة التي تســتخدمها أطروحة العربــي صديقي، انظر: صديقــي، **البحث عن ديمقراطية عربية**.

(58) انظر في هذا المعنى: بشارة، **في المسألة العربية**، ص 59.

(59) نقدر أن لهذه المعايشــة الداخلية عنصر إضافة. وســنحاول في قادم السطور الإحالة على بعض المواد الصحفية المكتوبة الموجودة على شــبكة الإنترنت حتى يتمكــن القارئ خارج تونس من العودة إليها إذا ما شاء معايشة تفاصيل هذا المشهد عن قرب.

جهـــة[60]، وأغلب المكونات الحزبية والمدنية المهيمنة إعلاميًا اليوم والحاملة رؤية مغايرة في ماهية الانتقال الديمقراطي ما لبثت أن اتضحت معالمها بشكل جلّي من جهة أخرى. وتبدو لنا في خضم هذين التقاطبين إمكانية قراءة عناصر مفكّر فيها ومفعّلة (وإن كانت معدّلة) من التفكير الديمقراطي العربي المعاصر وقراءة أخرى منه غير مفكّر فيها ومغيّبة.

1 - تجليات مرجعية النزعة الوفاقية وحلولها المفكّر فيها والمفعّلة: الذهاب إلى الأبعد في حلّ مشكلة السلطة السياسية

يمثّل ما يعرف باعتصـــام القصبة الثاني الذي انطلـق يوم 20/ 2/ 2011 لحظة فارقة في الانفصام النهائي والقاطع بين حكومة السـيد محمد الغنوشي والحزبين اللذين كانا يشـاركان فيهـا (الحزب الديمقراطـي التقدمي وحركة التجديد) وبقية الأطراف السياسـية والنقابية التي انضـوت إلى ما بات يعرف بالمجلس الوطني لحماية الثورة[61]. وإذا كنّـا نجزم بأن آلاف المعتصمين في تونس العاصمة وفي غيرها من المدن التونسـية ليسوا كلهم من أتباع الأطراف المشـاركة في المجلس، فـإن المؤكد أن الشـعارات التي رفعوهـا هي عين المطالب التي اتحدت حولها تلـك الأطراف، وهي: حـلّ الحكومة الموقتة، وحلّ البرلمان بغرفتيه وحزب التجمع الدسـتوري الديمقراطي، وإبطال العمل بالدستور الحالي، وانتخاب مجلس تأسيسـي لصوغ دستور جديد، فضلًا عن تأليف حكومة وقتية جديدة لتصريف الأعمال فحسب.

من الواضـح أن مدار التقاطب هنا أصبح شـرعية وجـود مرحلة انتقالية تؤمّن فيها عناصـر من النظام القديـم وأخرى من المعارضين له مسـارًا نحو الديمقراطية. فمن الواضـح أنه مع اعتصام القصبة الثاني خرجت أصلًا مطالب المعتصمين هذه عن دائرة الآلية الانتقاليـة للحكومة الموقتة. ومن المفيد جدًا

---

(60) نتحدث عن الحكومة التي رئسـها السيد محمد الغنوشي الذي اسـتقال منها مساء الأحد 27/ 2/ 2011 ونحن بصدد وضع اللمسات الأخيرة في هذه الورقة.

(61) يمكـن العودة مثلًا إلـى: «اتفق عليه 28 حزبًـا ومنظمة: مجلس وطنـي لحماية الثورة،» **الصباح**، 15/ 2/ 2011.

أن ندقق في الحجج والمؤيدات التي تسوّق باسمها هذه المطالب، والتي تتناقلها ألسن الزعماء والشباب وعامة الناس في المنابر المرئية والمسموعة وصفحات الفيسبوك، وتخطها أقلامهم على صفحات الجرائد السيارة. إنها حجج ومؤيدات تتلخص في مفردات تملك مدلولًا سحريًا في المشهد التونسي اليوم، وتجسّد طبيعة المُفَكَّر فيه والمُفَعَّل، مثل: استكمال مهام الثورة، إسقاط النظام الدكتاتوري بعد إطاحة رأسه، طي صفحته نهائيًا بهدم جميع أركانه ومؤسساته والقطع مع جميع رموزه والأشخاص الذين اشتغلوا في نطاقه (منهم السيد محمد الغنوشي)، تفويت الفرصة على ممكنات الالتفاف والتراجع والانتكاس... إلخ.

اللافت هو أن هذه الشعارات والمطالب بحججها ومؤيداتها المقدمة هي اليوم محلّ وفاق واسع بين ألوان متعددة جدًا من الطيف السياسي الذي ارتسم في سماء تونس بعد 14 يناير. إذ التقى حولها أقصى اليسار الماركسي اللينيني مع حركة النهضة الإسلامية مع تيارات قومية وحدوية وأحزاب ليبرالية. وغدا التوافق والوفاق والديمقراطية الوفاقية عبارات واسمة لهذا الشق الواسع من الحراك السياسي التونسي، تتردد على ألسن قيادات سياسية تنابذت تاريخيًا بشتى نعوت الإقصاء، كما يعرف ذلك من له أدنى اطلاع على المشهد التونسي قبل أعوام قليلة. الأمر الذي يجعلنا مطمئنين إلى الاستنتاج بأن هذا الحراك إنما هو، في وجه من وجوهه على الأقل، ثمرة السياق التفكيري الذي أسس لنزعة الديمقراطية الوفاقية ومرجعيته في الفكر العربي في الأعوام القليلة الماضية. خصوصًا أن المناخ السياسي التونسي شهد تجربة عملية تنخرط في هذا السياق، هي تجربة هيئة 18 أكتوبر للحقوق والحريات التي أشرنا إليها آنفًا، والتي بدت لنا مؤثرة في مجريات هذا الحراك الجديد[62].

إن الثورة بمفهومها «العلمي»، كما يحلو القول لرواد هذا الحراك الوفاقي

---

(62) جميع أطراف هذه الهيئة تنضوي اليوم في إطار المجلس الوطني لحماية الثورة، باستثناء الحزب الديمقراطي التقدمي، واللافت أن أطرافًا يسارية في مكونات المجلس اليوم كانت تقف ضد الهيئة لأنها تحوي الطرف الإسلامي «الظلامي».

الغالب تونسيًا اليوم، تعني هدم القديم وبناء الجديد. والأقنوم السحري المؤدي إلى استكمال مهام الثورة في الانتقال من الدكتاتورية إلى الديمقراطية، هو المجلس التأسيسي المنتخب الذي سيضع دستورًا جديدًا ديمقراطيًا (مع الإلحاح على النظام البرلماني منذ الآن) يؤسس لحياة ديمقراطية سليمة. وهذا هو ما نعتبره التجلّي الأبرز لنزعة الديمقراطية التوافقية في مشهد المخاض الديمقراطي الذي تعيشه تونس اليوم. وهو في تقديرنا ضرب مما يمكن وصفه بـ «القفز السياسوي» الذاهب إلى أقصى حدّ في حلّ جذري وفوري للمسألة التشريعية (الدستور)، باعتباره الطريق التي تسلكها عملية الانتقال الديمقراطي وتصل إلى منتهاها المتمثل في تشييد البناء السلطوي الضامن لحرية التعبير والإعلام والتنظّم والعمل السياسي والمدني ولقيام انتخابات حرة ونزيهة وشفافة... إلخ، تشييد يُقام على أنقاض البناء السلطوي الاستبدادي الذي يلتف على مثل هذه الحقوق.

إن تجليات اعتماد مرجعية النزعة الوفاقية في المخاض التونسي تحتفظ بفكرتها الجوهرية التي تختزل الديمقراطية المنشودة عربيًا اليوم، في حلّ مشكلة السلطة الاستبدادية على المستويات التشريعية والتنظيمية والمؤسساتية. غير أنها «تعدّل» في طبيعة المسار الانتقالي إلى هذه الديمقراطية، فتضفي عليه طابعًا ثوريًّا قاطعًا وفوريًّا، عوضًا عن طابع إصلاحي تدرجي، وتستبعد منه إمكانات التحالف مع أجزاء من النظام السابق أو المراهنة على «الوجوه المعتدلة» منه، أو «تليين» بعض المواقف فيه على نحو ما نُظّر له في هذه النزعة. وإذا كان هذا «التعديل» ضبطًا للمزاج التغييري الفوري والقاطع الذي طبع الأنموذج الذي جسّدته ثورة 14 يناير، فإنه لا يمثّل «تنازلًا» استراتيجيًا، ولا حتى تكتيكيًا، بل هو منسجم تمامًا مع جوهر رؤية النزعة التوافقية التي لم تكن تنظر إلى تدرّج مسار الانتقال الديمقراطي عربيًا، إلا من زاوية شروط التركيم الضروري المؤدي إلى تفكيك السلطة الاستبدادية. وبما أن هذه السلطة في تونس تترنح اليوم بعد أن فقدت رأسها، فإن «المنطق» يقتضي الوثوب للإجهاز عليها، وتعويضها بسلطة ديمقراطية مئة في المئة، وحلّ مسألة الانتقال الديمقراطي حلًا نهائيًا وحاسمًا.

إذا كان تجلّـي النزعة التوافقيـة يحلّ على هذا النحو الإشـكالات التي يثيرها - فـي وجه أفق الانتقـال الديمقراطـي الطابع - فـإن التغيير الفوري والقاطع الذي يسم أنموذج 14 يناير يتجاهل كلّيًا تقريبًا، ما ميّز هذا الأنموذج من صبغة مطلبية اجتماعية ومن طابع عفوي غير منظم مقطوع عن الانتظامات المؤسسية السياسـية والمدنية التي سـتقوم عليها العملية الانتخابية. فتمثيلية الثورة والتعبير عن مطالب الشعب التونسي تبدو محسومة حسمًا يقينيًا بالنسبة إلى الأطراف التي تكـوّن المجلس الوطني لحماية الثورة. ولا تثير الدعوة إلى انتخاب مجلس تأسيسـي لوضع دستور جديد فورًا أي إشـكال بالنسبة إليها، حتى لو دلّ سـبر الآراء على أن 83.3 في المئة من المستجوبين لا يتعاطفون مع أي حزب سياسـي، وأن 4.5 في المئة منهم فقط يعتبرون إصلاح الدستور أولويـة[63].

لكن كيـف يتفاعل المجلـس الوطني لحمايـة الثورة ورمـوز الأطراف المكوّنة له مع المسائل الاجتماعية للحراك الاحتجاجي المطلبي الذي خرجت الثورة من رحمه، ومع الأخـرى التي تولّدت من «البـركان» المطلبي الرهيب الذي تفجّر عشـية الثورة؟ لا يوجد أي صدى لهذه الاسـتحقاقات الاجتماعية في المبادئ الستة التي قامت عليها مبادرة هذا المجلس، بل جميع ما يوجد في هذا الصدد لا يعدو محاولات في بعض الأحاديـث للإيهام بأن جميع مظاهر الحراك التي تعيشـها تونس ما بعد 14 يناير تنضوي في باب مطالب المسـألة الديمقراطية بمفهومها السياسي الصرف. مثل القول: إن الناس في أنحاء البلاد كافة يشـعرون بالغبن والإقصاء لأنهم يرون أنهم هم الذين قاموا بالثورة، وإن حكومة منصَّبة ولجانًا منصبة وولاة منصّبين يسعون إلى تقرير مصيرهم، وهو ما يرفضونه ونرفضه نحن أيضًا[64].

---

(63) هذا السبر أجرته قناة «نسـمة» التلفزيونية وإذاعة Expresse الخاصتين. وأعلنت نتائجه مساء 24/ 2/ 2011، ويمكن الاطلاع على مضمونه على الموقع الإلكتروني: <www.tunisia-sat.com>.

(64) حمة الهمامي الناطق الرسـمي باسـم حزب العمال الشيوعي التونسـي (طرف فاعل في مجلس حماية الثورة) في حوار له، في: **الشـروق** (تونس)، 8/ 2/ 2011. وأمثال هذه التوصيفات يعج بها المشهد الإعلامي التونسي اليوم.

بيد أن الأمر لا يستدعي قطعًا غير تحرّر بسيط جدًا من مفترضات مرجعية النزعة التي تحبس الانتقال الديمقراطي في حدود المجال السياسي، للاعتراف بحقيقة الشطر الآخر من المشهد التونسي قبل الثورة وبعيدها، حقيقة الحراك الاجتماعي المطلبي وغير المطلبي الذي تفيض معطياته والإشكالات التي تولّدها عمّا يمكن أن يُفكَّر فيه من قضايا، ويُفعَّل من حلول عملية داخل هذه النزعة.

2 - محاولة في طرق اللامفكر فيه وتفعيل المغيّب من داخل مرجعية نزعة التغيير المجتمعي الشامل

كيف يمكن مقاربة مخاض الانتقال الديمقراطي في المشهد التونسي اليوم انطلاقًا من المعالم الكبرى لمرجعية نزعة التغيير المجتمعي الشامل في التفكير الديمقراطي العربي المعاصر؟ سؤال نطرحه في هذا العنصر الأخير من متن الورقة، مبتعدين عن صفة «الدارس المحايد» التي غلبت علينا في الأجزاء المتقدمة، إلى صفة المجتهد في التأمّل والتدبّر في طرْقِ جوانب غير مفكَّر فيها وتفعيل حلول مغيبة في المشهد التونسي الراهن، وذلك بالوصل بين بعض الطروحات والأفكار المتبلّورة في نطاق هذه النزعة، ومقاربة الإشكالات التي نقدّر أن أنموذج الثورة التونسية يثيرها، وأن الأوضاع التي تولّدت بعدها تطرحها، حينما يتعلق الأمر بتوجيه مسار هذه الثورة نحو أفق الانتقال الديمقراطي.

لا نستحضر هنا، فحسب، إشكالات العلاقة بين المزاج التغييري الجذري والفوري الذي طبع أنموذج ثورة 14 يناير، والصبغة الإصلاحية التدرجية التي يفترضها الإصلاح الديمقراطي، وامتداد هذه الإشكالات في الشطر السياسي من المشهد التونسي الراهن، بل سنستحضر كذلك ما وسم منطلق الحراك الاحتجاجي في هذه الثورة من مضمون اجتماعي مطلبي وطابع جماهيري عفوي تواصلا في مظاهر الشطر الاجتماعي من مشهد ما بعد الثورة، وهي مظاهر تمثلت في إضرابات واعتصامات وطلبات شغل وطلبات زيادة في

الدخل والأجور وطلبات تسوية وضعيات وترقيات وإسناد رخص... وسيل آخر لا حصر له من المطالب الاجتماعية والمهنية والاقتصادية التي تهافتت على المؤسسات العمومية والخاصة كلها[65]. ولا تتوقف مظاهر الحراك الاجتماعي في المشهد التونسي الراهن عند حدود هذه المظاهر المطلبية الصرف، بل تمتد إلى تداعيات بروز نعرات قبلية خلناها ولّت منذ زمان[66]، وتوترات بين الجهات[67]، وشبه صدامات بين فئات اجتماعية[68] من المفروض أن تكون في خندق الثورة الواحد في هذا الوضع الذي تحاول فيه القوى المضادة استغلال كل فرصة لبث الرعب والفوضى.

فضلًا عن هذا تفجرت في مشهد الحياة اليومية التونسية ظواهر عديدة في التعدي الصارخ على القوانين المنظِّمة للحياة المدنية، مثل الاستيلاء على الأراضي والأملاك العامة والخاصة والبناء الفوضوي والانتصاب العشوائي للتجارة في الطرق والساحات العامة والأماكن المخصصة للمترجلين، فضلًا عن ميل غالبٍ إلى عدم احترام الإشارات المرورية... إلخ.

لكن في المقابل لا بد من الحديث في سياق هذا المشهد الحراكي الاجتماعي عن ضرب آخر من الظواهر التي تبين وجود درجة عالية من الحسّ المدني، وفي طليعتها اللجان الشعبية المدنية في الأحياء والمناطق السكنية التي تكوّنت في الأيام الأولى من هروب بن علي، والتي اتّقد أعضاؤها حماسة في

(65) انظر: رشيد الكرّاي، «دكتاتورية المنتصف،» (موقع الصحفيين التونسيين بصفاقس، 26/ 11/ 2011)، على الموقع الإلكتروني: <http://www.journalistesfaxien.tn/>.

(66) انظر مثلًا: «حروب عروشية في السند،» (تونيزيا سات، 18/ 2/ 2002)، على الموقع الإلكتروني: <www.tunisia-sat.com>.

(67) انظر مثلًا كيف أن من بين العوامل التي دفعت إلى اندلاع احتجاجات عنيفة بولاية القصرين (وسط غرب تونس) يوم 25/ 2/ 2011 الخبر الذي يقول إن الحكومة الموقتة خصصت اعتمادات مالية لبعض المناطق المجاورة، وإن اعتمادات مالية كانت موجهة إلى المستشفى الجهوي بالقصرين حُوّلت إلى ولاية قفصة. انظر: **الصباح**، 26/ 2/ 2011.

(68) أبرزها ما يحدث في معاهد المستوى الثانوي من التعليم في تونس من تمرد التلاميذ على الأساتذة الذين يرون ذلك بتحريض من وزير التربية في الحكومة الموقتة قصد الإساءة إليهم. انظر: «بعد الحوار بين «التربية» والبعض منهم: تلاميذ «يحاكمون» الأساتذة ويرفضون إجراء الامتحانات،» **الصباح**، 22/ 2/ 2011.

الدفاع عن الممتلكات العامة والخاصة. كما يجب أن نذكر أيضًا قوافل الشكر والتحية التـــي انطلقت من بعض المدن الكبرى نحـــو المناطق الداخلية – مهد الثورة – وحملات التنظيف التي قام بها شباب متطوع في غياب أعوان التنظيف المضربين... إلخ، لكن هل لمثل هذه الظواهر ودلالاتها والإشكالات المتولّدة منها علاقة بمسار الانتقال الديمقراطي الذي نريده أن يكون أفقًا لهذه الثورة؟

الجواب هو بالنفـــي القاطع في ســـياق النزعة التوافقيـــة التي لا ترى في الديمقراطية غير حلّ لمشكلة الســـلطة السياسية الاستبدادية، كما رأينا تجلياتها في حراك الشطر السياسي من المشـــهد التونسي الراهن، لكنّ الجواب سيكون بالإيجاب، حينما نولّي وجهة التفكير نحو النزعـــة التي تعتبر الديمقراطية حلًا تاريخيًا مجتمعيًا شاملًا لأوضاع الأقطار العربية الراهنة. ولا يعني هذا أن التفكير داخل هذا السياق ينفي الوجه السياســـي الصرف لمسائل الانتقال الديمقراطي عربيًا، فلا توجد مواقف يمكن أن تدعـــي الديمقراطية وتعترض على أن ترتقي المنظومات التشـــريعية والدستورية والقانونية، ومســـلكيات السلطات الحاكمة إلى المواصفـــات الديمقراطية المتعارف عليها دوليًا. لكن الإشـــكال الخلافي يكمن في القول إن ذلك يمثّل جميع شـــروط الانتقـــال الديمقراطي أو القول بشروط أخرى تتجاوز الحدود التشـــريعية والتنظيمية والإجرائية التي ترتّب بنية السلطة والحياة السياسية عمومًا.

صحيـــح أن هذا الإشـــكال الخلافـــي نظري، لكـــن يمكن رصـــد تبعاته وانعكاساته في المشهد المخاضي التونسي الراهن، لا في المفكّر فيه والمفعّل فحسب، بل في اللامفكر فيه والمغيّب أيضًا، نتيجة استبعاد الرؤية التي تعتبر أن النظام التشريعي الديمقراطي لا ينشئ الحريات، لكنه يكفلها ويكفل ممارستها. فالحريات باعتبارها تجســـيدًا لقيم أساسية تنشـــأ في المجتمع في الوعي وفي العلاقات الاجتماعية[69]، أي لها صلة لا بالنظم التشريعية والإجراءات السياسية السلطوية فحســـب، بل بالأبنية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وببنية الدولة باعتبارها إطارًا للأمة وبطبيعة علاقتها بالمجتمـــع، أي بالمجتمع المدني الذي

(69) غليون، ص 132–133.

من المفروض أن ينهض بدور الوسـيط في حالة الديمقراطية، وبقيم المواطنة التي يؤسس عليها هذا المجتمع المدني.

تمثّل الإصلاحات الاقتصادية والاجتماعية في مظهرها المطلبي المباشر الشروط التي يفترضها التحول الديمقراطي في منظور نزعة التغيير المجتمعي، وهي عنـد البعض الضمانة السياسـية التي تفوق أهمية الضمانـات القانونية، لأن ما يمكن أن يقدمه مشروع الإصلاح السياسـي والاقتصادي والاجتماعي من فوائد وإغراءات لجماهير الشـعب تجعله يشـعر بأن ما يجنيه من التسوية الجديدة المقدمة إليه، في إطار انتقال ديمقراطي وسـلمي، أكثر مما يجنيه من التمرد على الدولة[70]. وفكّرت حكومة السـيد محمد الغنوشي في ما يبدو في هذا الاتجـاه، وحاولت تفعيل بعض المبادرات التـي كانت مدار اعتراض من خصومها الديمقراطيين المتوافقين، على أن لا فعل يعلو على إصلاح الدستور أو يترافق معه[71].

تتجاوز المسألة الاقتصادية داخل هذه النزعة في علاقتها بشروط الانتقال الديمقراطي الجانب المطلبي الاجتماعي المباشـر إلـى تفكيك بنية الاقتصاد الريعي الذي تقوم عليه الدولـة العربية[72]. غير أن الدلالات المسـتوحاة من عناصر الحـراك الاجتماعي في مجريات ثورة 14 ينايـر وما بعدها تفيض عن الإطار الاقتصادي المطلبي الضيّق، لأن إشـكالاتها تضعنا مباشـرة في صميم إشـكالات بنية المجتمـع وطبيعة العلاقة القائمـة بينه وبيـن الدولة والعلاقة المفترضة بينهما في أفق الانتقال الديمقراطي المنشـود. وتكشف الظواهر التي

---

(70) المصدر نفسه، ص 161.

(71) إلـى جانـب أن هذه الحكومـة ألّفت لجانًـا للإصلاح السياسـي (النظر فـي الجوانب التشـريعية) ولتقصي حقائق انتهاكات حقوق الإنسان ولتقصي الرشوة والفسـاد، فإنها أحدثت وزارة للتنميـة الجهوية لإصلاح أوضـاع الجهات المحرومة التـي اندلعت منها الثـورة واتخذت إجراءات على طريق بداية حل مشكلة التشغيل وإسـعاف الأوضاع الاجتماعية الملحة وتحركت من أجل جلب اسـتثمارات جديدة... إلخ. وهو ما كان محلّ نقد من خصومها الذين يرون أن مهام الحكومة ينبغي ألا تتعدى تصريف الأعمال إلى حين صوغ دسـتور جديد. انظر مثلًا: «لتصحيح مهام الثورة... شخصيات تقترح،» **الصباح**، 24/ 2/ 2011.

(72) انظر: بشارة، **في المسألة العربية**، ص 73-83.

وســمت الحراك الاجتماعي، بل حتى الحراك السياســي في تونس ما بعد 14 كانون الثاني/ يناير، إلى حدّ بعيد في تقديرنا، مشــروعية التحذير الذي نبه إليه بعض روّاد النزعة المجتمعية من تحوّل الانفتاح السياســي إلى فرصة لانفجار المشاعر الانقسامية والتقســيمية[73]، وحتى لتهديد كيان الدولة أصلًا. وبالفعل فتونس اليوم، كما تقول التوصيفات المعايشــة الأوضــاع من قرب أو بعضها، تعيش مشهدًا سياســيًا واجتماعيًا يتســم بالفوضى وتقويض أسس الدولة، أي مؤسســاتها وهياكلها وقوانينها المنظّمة لعملها وفعلها الاجتماعي والاقتصادي والثقافي[74]. وهو ما يمثّل حالة جديدة من الحالات الدالة على أن الســلطة في الوطن العربي هي موحدة الدولة، وهي أســاس الدولة وركيزتها، وهي حاضنة الدولة، وليس العكس[75].

يحيلنا هذا الحال إلى التساؤل عن مدى ولاء المجتمع العربي (مجتمعات الأقطار) للدولة باعتبارها جهازًا علويًا موحدًا له، خصوصًا أن المقاربات النقدية ألحّت منذ زمن علــى الفجوة والحواجز التي تفصل بيــن الطرفين. فالفرد في المجتمع العربي يستعيض عن شــرعية الدولة القائمة بالتعلق بكيانات طوباوية تقليدية أو حديثــة تعلو عليها[76]، أو بالولاء إلى جماعــات عضوية أدنى منها، تتخذ أشــكالًا قبلية وعشــائرية ومذهبية دينية[77]، لكن الإشكال يكمن في أن النذر المهددة بالتفكك الاجتماعي وتهديــد كيان الدولة في مظاهر من الحراك السياســي والاجتماعي الراهن لا يمكن وصلها (بطريقة مباشــرة على الأقل) بأي من الطوباويات مافوق دولاتيــة، التقليدية منها والحديثة[78]. كما لا يمكن

---

(73) غليون، ص 150.

(74) الكرّاي، «دكتاتورية المنتصف».

(75) بشــارة، **في المســألة العربية**، ص 62، ومحمد جابر الأنصاري، **تكوين العرب السياســي ومغزى الدولة القطرية: مدخل إلى إعــادة فهم الواقع العربي** (بيروت: مركز دراســات الوحدة العربية، 2005)، ص 190.

(76) مضمون طرح عبد الله العروي في: عبد الله العــروي، **مفهوم الدولة**، ط 6 (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1998).

(77) بشارة، **في المسألة العربية**.

(78) قــد يكون من الممكن التفكير في معنى الثورة في الوعي الســائد تونســيًا اليوم ضمن أفق مفهوم الطوبى [الطوباوية] كما استخدمه العروي.

إرجاعها إلى ولاءات قبلية وعشائرية (وإن كان بعضها من هذا الجنس كما مرّ بنا) ومذهبية دينية. وإذا كانت ثمة أسباب تاريخية من جنس «الاستبداد الديني» أفضت إلى الوحدة المذهبية الدينية في تونس وبلاد المغرب عمومًا[79]، وإذا كانت ثمة أسباب حديثة من جنس «الاستبداد الحداثي» قوّضت أسس التطرف الديني والبنى القبلية والعشائرية، فإن الأمر لم يؤدِّ بصورة آلية إلى قيام الوحدة الوطنية بمفهومها الحديث. ويعزّز المشهد التونسي الراهن، في تقديرنا، وجاهة الطرح الذي يسم هذا «الاستبداد الحداثي» بأنه تحديث من دون حداثة، وضرب للبنى العضوية من دون مؤسسات ديمقراطية، وانتزاع للفرد من بيئته التقليدية من دون تحويله إلى مواطن[80]. وفي هذه الحالة، كما يحدث اليوم في المجتمع التونسي، تغدو القيم الحديثة والدنيوية (المصالح والانتماءات الاجتماعية والجهوية، حتى المواقفُ السياسية) أسسًا لعصبيات وتكتلات عضوية جديدة[81]. وعلى هذا النحو ينجلي عيب هذه القيم الحديثة التي تفتقر

---

(79) عرفت تونس تاريخيًا مظاهر استبدادٍ مارسها أنصار المذهب السنّي المالكي ضد معارضيهم في أصول العقيدة وأصول التشريع في مرحلة أولى، كما عرفت مظاهر من استبداد العُبيديين الشيعة بأتباع مذهب السنّة المالكية الذي ساد في النهاية. انظر وقائع ذلك مبثوثة في تراجم أعلام القيروان، ضمن مثلًا: عبد الرحمن بن محمد بن الدباغ، **معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان**، أكمله وعلق عليه أبو القاسم بن عيسى بن ناجي التنوجي، وفي آخره ذيل معالم الإيمان، المسمى، تكميل الصلحاء والأعيان لمعالم الإيمان في أولياء القيروان؛ تحقيق عبد المجيد خيالي، 5 ج في 3 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005).

(80) بشارة، **في المسألة العربية**، ص 47-48.

(81) نشير هنا على سبيل المثال، لا الحصر، إلى بعض النماذج: ترى نقابة أساتذة التعليم الثانوي أن تذمر التلاميذ من ظاهرة الدروس الخصوصية والحديث عن تدني مستوى بعض الأساتذة إساءة إلى الأساتذة باعتبارهم مجموعة، وأما عدول الإشهاد فيشنون حملة شعواء على المحامين (طليعة المساندين للثورة والمؤسسين لمجلس حمايتها؟؟) على خلفية مطالبهم المهنية التي تتعارض مع مصالح العدول، ويصفونهم بأنهم مخربو الوطن ومكاسبه من الداخل، وبأنهم يحاولون تقسيم نتائج ثورته بالادعاء الكاذب بقيادتها (هذا البيان نموذجي في قراءة هذا الضرب من «العصبيات الاجتماعية» التي تسم الواقع التونسي اليوم، ويمكن العودة إليه مثلًا على الموقع الإلكتروني: <http://www.journalistesfaxien.tn>). ولعل الأخطر من هذا أن المواقف السياسية (في شأن متطلبات المرحلة الانتقالية)، تبدو في طريقها إلى التحوّل ضربًا من العصبيات الجديدة. يفيد ذلك الخبر التالي: «حلّ يوم الأحد 27 فيفري [شباط/ فبراير] 2011 أحمد إبراهيم وزير التعليم العالي والأمين العام لحركة التجديد (توصف بالمعارضة الراديكالية زمن بن علي) بمدينة صفاقس للإشراف على اجتماع =

إلى الجذور الشعورية والتاريخية، والتي تتحول بسرعة إلى قيم استهلاكية، أي إلى وسائل تُستخدم لتلبية المطالب الأنانية والشخصية النابعة من الانطواء والعصبيات المرتبطة به[82].

إن جزءًا واسعًا من مظاهر «الانفجار المطلبي» الذي يعرفه المشهد التونسي اليوم ينمّ عن ضرب من فعل اشتقاق النصاب السياسي من النصاب الاجتماعي على صورة مباشرة ودونما توسط النصاب الوطني، وهو أمر من شأنه أن يفرغ السياسة من العموم السياسي الوطني[83]. على هذا الأساس يُطرح السؤال في هذه الحالة: أين يمكن البحث عن قيم التضامن الوطني والاحترام المتبادل، والإيمان بالإرادة والمصلحة الوطنية والعامة التي تحتاج إليها الإرادة الوطنية حتى تقوم[84]؟ ويفيد هذا السؤال بأن مسائل الإصلاح السياسي الديمقراطي تتشابك مع قضايا نظرية الدولة والدولة القطرية العربية وطبيعتها التي تتجلى في عدم اكتمال مؤسسة الدولة وبنيتها وشرعيتها وهويتها، وترتبط كلها بعدم عملية بناء الأمة[85]. وإذا كان الحراك السياسي التوافقي في تونس اليوم يصوغ شرعيته على أساس تمثيله الواسع لما يسميه «أطياف المجتمع السياسي والمجتمع المدني» وحساسياته المختلفة، فإنه في الواقع يقوم بعملية قفز بهلوانية على ما يفرضه من إشكالات الطابع العفوي الذي اتخذته مجريات الثورة التونسية، وعلى الحقائق التي أبان عنها بعض عمليات سبر الآراء التي حدثت بعد الثورة، وفي مقدمها حقيقة القطيعة بين أغلبية الجماهير الشعبية

= عام وشعبي بقاعة الأفراح البلدية، ولكنّ تحول حوالى 300 شخص من المعتصمين حسب مصادرنا من أطياف سياسية مختلفة (تدعو إلى حل الحكومة وانتخاب مجلس تأسيسي) إلى مكان الاجتماع حال دون إتمامه وأدى الى مغادرة أحمد إبراهيم المكان تحت أصوات ديقاجْ Dégage [ارحل] مهددّين بالاعتداء على الحاضرين ممّا أجبر إبراهيم على الانتقال إلى نزل قريب وتدخّل الجيش لإخراجه من الباب الخلفي للنزل بعد انتقال المحتجين إليه ليغادر صفاقس (نقلًا عن: <www.journalistesfaxien.tn>). والخبر أكثر من دال على نوعية «الانتقال الديمقراطي» الذي يستميت في الدفاع عنه هؤلاء.

(82) غليون، ص 119.

(83) العظمة، ص 177.

(84) غليون، ص 119.

(85) بشارة، **في المسألة العربية**، ص 61.

وهذه «الأطيـاف» التي لم يظهر معظمهـا للعلن إلا بعد 14 ينايـر، بل ويقفز هذا الحراك حتى على المعطيات التي تضع موضع تسـاؤل تمثيلية أهمّ مكوّن من مكوّنات المجلـس الوطني لحماية الثـورة، وهو قيادة الاتحاد التونسـي للشغل[86]. ولعل أكثر ما يسترعي الانتباه في الهيكل الذي يمثل هذا «المجتمع المدني» (المجلس الوطني لحماية الثـورة) هو إصراره على أن يكون ذا صبغة تقريرية، ما أدى إلى وصفه بـ «الحكومـة الموازية»، الأمر الذي يطرح في هذه الحالة مشكلة صفتي الاستقلالية على السلطة والوسائطية بين الدولة والمجتمع الملازمتين أصلًا وبالتعريف لمفهوم المجتمع المدني.

تعزّز مثل هذه الإشـكالات والحقائق والمعطيات مشـروعية التسـاؤل عن حقيقة ما ينعـت بـ «المجتمع المدنـي» في الوطن العربـي، بما في ذلك المنظمات غيـر الحكومية[87]، لأن النموذج الحداثي الغربي الذي نسـتعير منه مفهوم المجتمع المدني يشير إلى أن هذا المجتمع لم يتطور تعويضًا عن ضعف الدولة، وأنه يسـاهم بهذا المعنى في تطوير النظـام الديمقراطي إذا نما مع نمو موازٍ في تنوّع وظائف الدولة وتركيبتها[88]. ويمكّننا استحضار مثل هذه الحقيقة من تفسـير الضعف المزدوج الذي أبان عنه أنموذج ثورة 14 يناير، أي ضعف الدولة التي كانت مختزلة في السـلطة الاسـتبدادية المنهارة بسـرعة وفجأة، وضعف ما يُسمّى بالمجتمع المدني الذي كان ولا يزال بعيدًا من المجتمع.

إن قيام المجتمع المدنـي، في هذا المنظور، لا يتطلب تشـريعات تكفل حرية التنظيم وضمان الاستقلالية على جهاز الدولة فحسب، بل يفترض كذلك درجة تطور تاريخي تسـمح بتخيّل علاقة الفرد - المجتمع - الدولة[89]. وهو

(86) أليس لافتًا أن تكون القيادة التي اعتبرت بن علي مرشـحها في انتخابات تشـرين الأول/ أكتوبر 2009 باسم قواعدها، هي ذاتها التي تقول بالريادة في الثورة عليه في كانون الثاني/ يناير 2011؟ ثم ألم تبرز بعيـد الثورة ملامح قطيعة بين القواعـد والقيادة النقابية على خلفيـة الموقف من المطالب العاجلة؟ انظر في ذلك تقرير صادر في: **الصباح**، 20/ 2/ 2011.

(87) بشارة، **المجتمع المدني**، ص 271.

(88) المصدر نفسه، ص 298.

(89) المصدر نفسه، ص 272.

التخيّلِ الذي يتيح إعادة البناء السياسي للمجتمع، بنزع الهياكل المؤطرة له والمنظّمة والمعقلِنة لحركته وسلوكه وتوطينها. لذا يعني مبدأ إعادة البناء خلق الشروط الملائمة لنمو الهياكل النقابية والحزبية المستقلة التي تستطيع أن تستوعب الاحتجاج والاعتراض والاختلاف على أسس سياسية وأرضيات عقائدية صريحة وعقلانية، وبالتالي إتاحة الفرصة لتطوير الهيكلية الجديدة للمجتمع، أي فرصة التخلي عن اللجوء إلى العصبيات، وصور التضامن اللاتاريخية التي اضطر إلى الانطواء عليها بسبب حرمانها من العمل السياسي الشرعي. وهذه الهيكلة الجديدة والتدرجية هي التي تضمن عدم تحوّل الانفتاح إلى انفجار جماهير هوجاء لا منظّم لها[90].

يمكن لقيمة المواطنة وحدها أن تحوّل مجتمعًا ما من مجتمع جماعات عضوية متناحرة إلى مجتمع ذي مؤسسات مدنية ممثلة، لأن المواطنة في الدولة الديمقراطية يجب أن تكون عبارة عن عضوية في الدولة، إذا كانت هذه الدولة تعكس حق تقرير لجماعة أو لجماعات عديدة، وأن تكون هي القاعدة لحالة حوار بين جماعات[91]. وهذه المواطنة هي القادرة على بناء وطنية حقيقية قائمة على تأسيس علاقات تضامن واعتراف متبادل وتعاون شامل، لا تذوب في الشعارات الخارجية أو التعبئة السياسوية، وهذا البناء هو اليوم النبع الأعمق للنزعة الديمقراطية[92].

كما يمكّننا مبدأ «اللاأسسية» وحده، أو ما يشاكله، من القول إن الانتقال الديمقراطي يمكن أن يحدث في مثل الحالة التونسية بمجرد وضع تشريعات ونظم تضمن حرية التعبير والتنظيم والانتخابات النزيهة والشفافة... إلخ. فكما يمكن الاستغناء عن أساسي العلمانية والفردية[93]، يجوز التخلي كذلك عن

---

(90) غليون، ص 157-158.

(91) بشارة، **في المسألة العربية**، ص 156.

(92) غليون، ص 121.

(93) انظر: صديقي، **البحث عن ديمقراطية عربية**.

مبدأ الإجماع على الوحدة الوطنية وعلى شـرعية الدولة باعتبارها الإطار الذي يجمع المجتمع ككل، والذي يجب تقويـة هيبته في الوعي الجمعي والتصدي لكل محاولة للنيل منه. وإذا كان الأسـاس أن يتقـوى المجتمع المدني ويدفع في اتجـاه تطوير النظـام الديمقراطي فـي توافق مع قوة الدولـة ونمو مفهوم المواطنة، باعتبـاره قاعدة بناء عضوية الفرد في الدولـة قبل أي انتظام عضوي عصبي آخر، فإن من «اللاأسـاس» أن «يزدهر» المجتمع المدني، في مثل حالة تونس اليـوم، وأن ينهض بمهام الثورة كاملة (تفكيك سـلطة الاسـتبداد وبناء النظام الديمقراطي) في مناخ تفشي مظاهر النيل من هيبة الدولة وصعود موجة «العصبيات الجديدة» التي تهدد وحدة المجتمع[94].

ضمن هذا المنعطف تتضح المعالم الفارقة بين ضربين من التمثّلات لماهية الانتقال الديمقراطي في تونس، وفي الوطن العربي عمومًا اليوم. وتنتج من كل ضرب، وتجسّده في الوقت نفسه، خيارات مخصوصة للانتقال الديمقراطي، إما بالانصراف التام لما يُعتقد أنه اسـتكمال لمهام الثورة، أي القطع التام مع رموز الاستبداد وتشريعاته، وهو المفكَّر فيه والمفعّل في المشهد التونسي الراهن، وإما بجعل الثورة بداية مسارٍ إصلاحي تدرّجي طويل الأمد يقود إلى تغيّرات مجتمعية حقيقية تشـمل مختلف البنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسـية والاجتماعية والثقافية، يفترضها ويحويها في الوقت نفسـه الانتقال إلـى الديمقراطية، وهذا الخيار غير مفكر فيه ومغيّب تونسيًا اليوم.

تُطـرح المسـألة الثقافية بصـورة خاصة فـي نظرنا ضمـن مفترضات المضي في الخيـارات الإصلاحية، بناء على اعتبـار أول يرى أن التحوّل إلى

---

(94) الأصـل أن تقلص حيز الدولة يؤدي إلى اتسـاع البنـى التقليدية، انظر: بشـارة، **المجتمع المدني**، ص 298. في ضوء هذا يمكن أن نقـرأ تنامي بنى «العصبيات الجديـدة» الاجتماعية والفئوية والجهوية والمهنية كما مرّ بنا، وكذلك السياسـية، فآخر المعطيات يشير إلى أن المجلس الوطني لحماية الثورة سيضم إليه «ممثلين» عن الجهات، في خطوة تبين تحوُّله من جبهة سياسية إلى إطار أشبه ما يكون بالمحاصصة التوافقية التي تضم «كل القوى وكل الجهات».

الثقافة السياسية الديمقراطية إنما هو عنصر من عناصر المسار الانتقالي نحو الديمقراطية، على أساس أنه عنصر أولي، وليس ثانويًا، ضمن العناصر الاقتصادية والاجتماعية الأولية المتغيرة الأخرى[95]، وذلك بعيدًا من التصور الجوهراني الذي يرى أن هنالك عطبًا ثقافيًا لاتاريخيًا يمنع العرب من التحوّل الديمقراطي[96]. ولا يخلو مشهد الحراك الاجتماعي التونسي الراهن، كما أسلفنا، من بعض المظاهر التي تدلّ على حسّ مدني رفيع، وعلى إمكانية نشوء مجتمع المواطنة بالفعل. ويؤدي العنصر الثقافي دوره في مسيرة هذا الانتقال الديمقراطي الإصلاحي المتدرّج وطويل النفس، حينما يتخذ مظهر التشديد الديمقراطي على الثقافة من أجل تعزيز الديمقراطية والتعبئة والتحريض وخلق القيم الديمقراطية[97]، لكن يمكن لهذا العنصر الثقافي أن يؤدي في اعتبار ثانٍ دورًا أكثر أولوية وحاسمية، في الحالة التي نؤمن فيها أن الوعي النخبوي السياسي، والوعي الجمعي العام، يجب أن يدركا تمامًا الشروط الموضوعية التي يريدان أن يتجاوزاها وينجحا في تعيين الوسائل والخطط الملائمة للوصول إلى غايتهما[98]. وهذه هي حالة المخاض الديمقراطي الجاري اليوم في تونس، وفي الوطن العربي عمومًا، حيث يبدو القول إن التحوّل الديمقراطي يقتضي ضرورة تدشين مسار إصلاحي شامل وطويل الأمد قولًا أيديولوجيًا في المعنى التاريخاني لمفهوم الأيديولوجيا، أي معنى نظرية مستعارة لم تتجسد بعد كليًا في المجتمع الذي استعارها لكنها تتغلغل فيه كل يوم أكثر فأكثر. بعبارة أدق إنها تؤدي دور الأنموذج الذهني الذي يسهِّل عملية التجسيد هذه[99].

---

(95) بشارة، **في المسألة العربية**، ص 91.

(96) بشارة، **المجتمع المدني**، ص 301.

(97) بشارة، **في المسألة العربية**، ص 92.

(98) غليون، ص 131.

(99) عبد الله العروي، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1995)، ص 29. وانظر هذا الموقف التاريخاني، لكن بصيغة مؤسسة على استيعاب الرشدية وضدًا للخلدونية، في: الجابري، **في نقد الحاجة إلى الإصلاح**، ص 221 - 224.

خاتمة

أكثر ما استرعى انتباهنا في ما قرأناه عن الثورة التونسية والثورات العربية الأخرى الجارية اليوم، تلك المحاولات التي شابهت بينها وبين الثورة السودانية التي أطاحت الحكم العسكري في عام 1964، والثورة الإيرانية التي أطاحت دكتاتورية الشاه في عام 1979. ومبعث انشدادنا إلى هذه المحاولات ليست وجوه التشابه التي قد تكثر أو تقلّ بين هذه الثورات الحاضرة والثورتين اللتين دخلتا التاريخ، بل دلالات اللحظة التي تجري فيها ثورات اليوم ويدرُج فيها السودان نحو مسار تفكك اجتماعي ومؤسساتي كارثي (انفصال الجنوب وما سيليه من حلقات انفصالية محتملة)، وتشهد فيها إيران موجة قمع شديدة لمعارضي سلطة الرئيس وولاية الفقيه. وتؤكد هذه الدلالات - بلا جدال - أن مسير الثورات الشعبية إلى صيرورة التغيير الإيجابي ليس محسومًا سلفًا، وأنه مرتهن باتخاذ القرارات المناسبة للظرفية التاريخية المناسبة وللأفق الانتقالي المنشود، وهي حقيقة يجب أن نعيها اليوم عربيًا في ما هو مطروح علينا من خيارات.

الفصل الثاني

دور الإدماج الحسّي المباشر سياسيًا وأيديولوجيًا في الانتخابات التونسية[1]

يبدو من دون شك أن ما بات يسمى «نجاح» انتخابات المجلس الوطني التأسيسي يوم 23 تشرين الأول/ أكتوبر 2011 في تونس ظاهرة «مربكة» لمسلّمات الفرضية التي دافعنا عنها في الفصل السابق، والتي تقول إن التحوّل الديمقراطي في البلدان العربية - باعتباره جزءًا من الهدف النهضوي الشامل المنشود - لا يمكن أن يكون سوى نتاج مسار إصلاحي طويل الأمد يفضي إلى تحوّل مجتمعي شامل يكون التحديث الثقافي مقدمته الضرورية. ذلك أن نجاح أول انتخابات ديمقراطية في تونس تحقّق، بحسب معطيات «الحسّ المشترك» السائد اليوم، لا من حيث ما اتسمت به من شعبية (كثافة إقبال الناخبين) وصدقية ونزاهة وشفافية فحسب، بل كذلك - عند شقّ واسع من الناس - من حيث إنها أفرزت أغلبية في المجلس التأسيسي تتألف من قوى سياسية بدت في الأشهر الماضية متقاربة سياسيًا على الرغم من التعدد

---

(1) أصل هذا الفصل: سهيل الحبيّب، «دور الإدماج الحسّي المباشر سياسيًا وأيديولوجيًا في الانتخابات التونسية (الجزء الأول)،» (دراسة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، شباط/ فبراير 2012)، على الموقع الإلكتروني: <http://www.dohainstitute.org/release/340ccddb-4ec8-49bd-ab2b-b639d3f6c942>.

في مرجعيتها الأيديولوجية، وهذه القوى هي - من دون اعتبار تيار العريضة الشعبية - حزب حركة النهضة وحزب المؤتمر من أجل الجمهورية وحزب التكتّل الديمقراطي من أجل العمل والحريات[2].

يفيد الكثير من مفردات هذا النجاح وعناصره المعلنة، في علاقته بعوامل الانتقال الديمقراطي ومسالكه، رجحانًا للمقاربة الثورية السلطوية (التغيير الفوري والآني لبنية السلطة السياسية) على المقاربة الإصلاحية المجتمعية، كما تفيد انتصارًا لمقولة التشبث بالبنيات الثقافية الجمعية السائدة (أو «الهوية» بمفهومها في السياق التداولي العربي الراهن) على مقولة التحديث الثقافي أو التجديد الحضاري. فالإقبال الشديد على صناديق الاقتراع يدلّ على أن الديمقراطية غير بعيدة من ذهنية أغلبية الجماهير الشعبية وسلوكها. ويفيد تصويت أغلبية المقترعين لمصلحة قوائم حزب حركة النهضة الإسلامية وقوائم العريضة الشعبية، أن هذه «الجماهير الديمقراطية» الواسعة انتصرت لهويتها العربية الإسلامية على حساب الدعوات إلى «التحديث والعلمنة والتغريب» و«مسخ الذات»... إلخ.

تضع هذه القراءة في مدلولات الانتخابات التونسية أطروحة التغيير المجتمعي - والثقافي بالأساس - أمام خيارين: إما أن تقرّ بأن الوقائع الموضوعية تنسف الأسس والممكنات المعرفية التي تتوفر عليها، وإما أن يثبت أنها تمتلك القدرة - انطلاقًا من قواعدها وثوابتها المعرفية - على تقديم قراءة أخرى تدلّل على أن انتخابات 23 تشرين الأول/ أكتوبر 2011 لا تمثّل «نهاية التاريخ» في تونس إلى مستقره الديمقراطي المنشود، وإن إشكالات عديدة كامنة خلف هذا المشهد الانتخابي تتطلب المعالجة والحسم في عمل المجلس التأسيسي (الدستور الجديد) وفي حكم أطرافه (الأغلبية المتحالفة

(2) يعرف الجميع في تونس حملة الدكتور المنصف المرزوقي قبيل الانتخابات وتصريحاته التي دعت عموم الناخبين إلى عدم تشتيت الأصوات وحصر التصويت لفائدة هذه الأطراف الثلاثة، إلى جانب حزب العمال الشيوعي التونسي. كما يعرف هواة الفيسبوك كثافة الحملات الدعائية التي صبت في هذا الاتجاه. والمعلوم أن حزبي النهضة والمؤتمر أبرما شبه تحالف قبل الانتخابات، وأن التكتل كان أكثر الأطراف اليسارية والمدعوة تقدمية وحداثية «مهادنة» للنهضة.

في إدارة شـؤون الدولة)، وفي معارضة أطرافه (الأقلية وغيرها من المكونات السياسية والمدنية الفاعلة خارج قبة المجلس).

يندرج رهان هذه الورقة عمومًا في سـياق هذا الخيـار الثاني، وهو قائم بالأساس على الاستدلال على مشـروعية الرؤية الإشكالية لمرحلة ما بعد 23 تشـرين الأول/ أكتوبر في تونس، وذلـك بالتفكير في الاحتمـالات الممكنة لتطور المشهد الحراكي التونسي في الأشهر المقبلة استنادًا إلى قراءة تأخذ هذا المشهد في كليته منذ الثورة إلى الأيام الأولى التي أعقبت الانتخابات. وبصورة أدق لا بدّ من الاعتراف بأن الرهان معقود، ضمن السـياق التحليلي التقويمي لهذه الورقـة، على فرضيـة أن العناصر التي سـتعمل في المشـهد الحراكي التونسـي - السياسـي والاجتماعي والثقافـي - في فترة ما بعد 23 تشـرين الأول/ أكتوبر هي أوسـع ممّا يحتفي به «الحسّ المشـترك» اليوم، أي «نجاح العرس الانتخابي» بمفرداته وعناصره الظاهرة. ويؤسـس التدليل على منطقية مثل هذه الفرضية - ولا نقـول صحّتها التي تبقى في الأخيـر رهينة تطورات الوقائع لا «سـلامة» التحليلات - على قراءة «العرس الانتخابي» وإعادة تعقّله على نحو قد يختلـف عن الصورة التي يوحي بها «الحسّ المشـترك» في هذه اللحظة، وذلك بإدراج هذا الحدث ضمن سياقه الحراكي التونسي الشامل منذ 14 كانون الثاني/ يناير إلى 23 تشـرين الأول/ أكتوبر. وتنشئ مثل هذه القراءة رهانًا في حدّ ذاتهـا، إذ من غير المختلف فيه أن ما يميّـز القراءة التي تريد أن تكون «عالمة» أو «معرفية» عن غيرها هو أنها مجبورة ألا تكون قصيرة الذاكرة، وأن تفسّـر الظواهر التي تهتم بها في مواقعها من تطوّر سياقاتها. وربما يستفيد الباحث، في هذا الشـأن بالذات، من قربه المادي من سـياق الحدث. غير أن هذا المقـام «العالم» يفرض علينا - منهجيًا - ألا نكتفي بما توفره لنا معايشـة هذا الحراك من داخله من معرفة مباشرة، وأن نبسط بعض المعطيات والشواهد الموثّقة التي تكشـف للقارئ عن عناصر من سياق المشهد الذي لم يعد يظهر منه غير حدث «العرس الانتخابي».

أولًا: حقيقة التباين بين الحراكين السياسي والاجتماعي في المشهد الثوري التونسي

لا شكّ في أن نجاح الحدث الانتخابي، من زاوية الإقبال المكثّف على الاقتراع بالذات، لا يمكن أن ينمّ إلا عن حالة تواصل وانسجام بين أغلبية جماهير المواطنين والنخب السياسية، وبالذات الأطراف التي نال مرشحوها العدد الأكبر من الأصوات. فعلى هذا الأساس بدت انتخابات 23 تشرين الأول/ أكتوبر كأنها أكملت لثورة 14 يناير «حلقتَها المفقودة»، أي «الطليعة الثورية» (نوّاب المجلس التأسيسي) التي تعبّر عن طموحات الجماهير الثائرة، والتي ستكرّس هذه الطموحات بعد أن تمكّنت من جهاز الدولة. لو يمكن أن يختزل الباحث المشهد الحراكي التونسي في لحظات ثلاث، هي: 14 كانون الثاني/ يناير (هروب بن علي) وأواخر شباط/ فبراير- بداية آذار/ مارس (استقالة الوزير الأول محمد الغنوشي وإقرار انتخابات لمجلس تأسيسي يضع دستورًا جديدًا لتونس) و23 تشرين الأول/ أكتوبر (نجاح الانتخابات)، لاطمأن كل الاطمئنان إلى هذه الدلالات التي يوحي بها نجاح الحدث الانتخابي، ولارتاح من «وجع» المعالجة الإشكالية في قراءة هذا الحدث. غير أن «إكراهات» تعقّل الحدث في السياق الشامل تفرض علينا، قبل أن نتدبّر حقيقة هذا التلاحم بين الجماهير الشعبية والنخب السياسية الذي تجلّى يوم الاقتراع، أن نستجلي الوجه الآخر، وهو النقيض لهذا التلاحم الذي تجسّد في ظواهر ومعطيات مثّلت مكوّنًا رئيسًا من مكونات سياق الحدث الانتخابي.

زادتنا الحوادث المتعاقبة في تونس، طوال الأشهر الماضية، قناعة بما ذهبنا إليه، منذ الأسابيع الأولى التي تلت هروب بن علي، من قول إن المسار السياسي الذي دفعت إليه «القوى السياسية الثورية» لا يستوعب الحراك الثوري التونسي في كليته، لأنه يختزل مسار تحقيق أهداف الثورة في حلّ المسألة السياسية بمعناها السلطوي الضيّق، بتصفية جميع أركان النظام السابق والذهاب في اتجاه إجراء انتخابات مجلس تأسيسي لوضع دستور جديد يقوم عليه نظام ديمقراطي جديد. ووفّر لنا زخم المشهد الحراكي الثوري التونسي بدلًا من

الشاهد الواحد مئات الشواهد على أن هذا المسار لا يأخذ في اعتباره الشطر الاجتماعي من هذا الحراك متمثّلًا في المطلبية المادية المباشرة التي كانت - وما زالت - العنوان الذي انتظمت تحته أغلب التحركات الجماهيرية (مسيرات واعتصامات وإضرابات وقطع طرقات وتعطيل مؤسسات اقتصادية وإدارات عامة... إلخ) منذ 17 كانون الأول/ ديسمبر 2010، أي تاريخ إحراق محمد البوعزيزي نفسه. ولم تقتصر الدوافع التي وقفت وراء مظاهر هذا الحراك الاجتماعي على هذه الأبعاد المطلبية المادية الفورية (الشغل والصحة والتنمية الجهوية... إلخ)، بل شملت أبعادًا ذات طابع هوياتي عقائدي (الاحتجاجات ضد ما يسمى باستفزاز عقيدة الشعب) وذات طابع هوياتي جهوي وقبلي[3].

لا يمكن لأحد أن ينكر أن هذه المظاهر الاحتجاجية الواسعة ذات الطابع الاجتماعي - فضلًا عن التحركات والتجاذبات السياسية ومظاهر ما يُسمّى بالانفلات الأمني - كادت تدفع بتونس، في أوقات ما، إلى دائرة الفوضى التي تتعارض بنيويًا مع النسق التنظيمي الذي تفترضه ضرورة العمل السياسي الديمقراطي. فالكثير من مظاهر المشهد الحراكي التونسي في الأشهر العشرة الأخيرة كانت تنمّ - في تقديرنا - عن تطورات في الاتجاه المعاكس لمفترضات التحوّل الديمقراطي وشروطه الأساسية التي لا تتطلب وجودًا تنظيميًا وتشريعيًا لمجتمع سياسي ومجتمع مدني ونظام انتخابي سليم (وهو ما فعّلته الهيئة العليا لتحقيق أهداف الثورة والإصلاح السياسي والانتقال الديمقراطي) فحسب، بل تتطلّب كذلك بنية مجتمعية موحّدة عموديًا على أساس قيم المواطنة والانتماء إلى الوطن (أي لا تشقها انقسامات هوياتية ما تحت وطنية) وبنية دولة قوية مهابة باعتبار علويتها على أي نظام سياسي زائل وبنية علاقة متينة ومتماسكة بين الهيكل الثلاثي المنظم للشأن العام، أي المجتمع السياسي والمجتمع المدني والدولة. والثابت لدينا أن شطرًا واسعًا من ظواهر الحراك المجتمعي

---

(3) انظر في هذا الصدد: محمد نجيب بوطالب، «الأبعاد السياسية للظاهرة القبليّة في المجتمعات العربية: مقاربة سوسيولوجيّة للثورتين التونسية والليبيّة،» (دراسة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، تشرين الأول/ أكتوبر 2011)، على الموقع الإلكتروني: <http://www.dohainstitute.org/release/4a4e1843-9a83-4aba-924c-3b823f279980>.

في تونس كان ينال، إلى هذا الحد أو ذاك، من وحدة المجتمع ومن هيبة الدولة ومن علاقة السياسي بالاجتماعي.

من الثابت بالنسبة إلينا حقيقة التباين في المشهد الحراكي التونسي بين إيقاع المسار السياسي الذي انخرطت فيه النخب وإيقاع المسار الاجتماعي الذي فعّلته قطاعات واسعة من الجماهير الشعبية. وبلغ هذا التباين في لحظات مخصوصة حد التعارض الصارخ. ولعل أقوى الأدلة التي تؤكد هذه الحقيقة هو الضعف الفادح الذي اتسمت به عملية إقبال المواطنين التونسيين على التسجيل الطوعي في مكاتب الاقتراع في تموز/ يوليو الماضي، إذ اضطرت الهيئة العليا المستقلة للانتخابات إلى تمديد آجال التسجيل وإطلاق حملة إعلامية وإعلانية وتوعوية ضخمة جدًا، شاركت فيها جميع وسائل الإعلام التونسية تقريبًا وأطراف كثيرة من المجتمعين المدني والسياسي، ومن الوجوه الفنية والرياضية وغيرها، كما اضطرت الهيئة إلى اعتماد مكاتب التسجيل المتنقلة التي تتصل بالمواطنين في التجمعات الكبرى والأماكن العامة الأكثر ارتيادًا. ولم يفرز هذا المجهود الضخم غير تسجيل ما يساوي نصف المقترعين المفترضين تقريبًا.

من جهة أخرى كانت جميع البيانات التي تأتي بها مختلف استطلاعات الرأي العام تفيد بحقيقة المسافة التي تباعد أغلبية الجماهير الشعبية عن نخب المجتمع السياسي. وكشف أحد هذه الاستطلاعات، قبل شهر ونصف الشهر من الانتخابات، عن أن نحو 60 في المئة من التونسيين لا يعرفون مفهوم المجلس التأسيسي ودوره، وعن أن نحو 70 في المئة من التونسيين مستاءون من أداء الأحزاب البالغ عددها 107 أحزاب من اليسار إلى اليمين[4]. كما كشف استطلاع آخر خاص بالشباب، قبل نحو شهر من إجراء الانتخابات، عن حقيقة أخرى ذات دلالة قوية، في هذا السياق، هي أن 77.7 في المئة من العينة الشبابية المستجوبة لا يشاركون في أنشطة الأحزاب، وأن 25.5 في المئة لا

(4) **الصباح** (تونس) 6/ 9/ 2011.

يهتمون أصلًا بالسياسة[5]. ثم يمكن للباحث أن يجد في تعليقات الصحافيين والمحللين وعلماء الاجتماع وعلماء النفس من الشواهد ما يدلل على أن التباين، بل التعارض بين الحراكين الاجتماعي الشعبي والسياسي النخبوي، كان عنصرًا أساسيًا من عناصر سياق المشهد التونسي الذي أفرز «العرس الانتخابي» في 23 تشرين الأول/ أكتوبر.

مثلًا ثمة باحث في علم الاجتماع تحدّث، بعيد الانتخابات، مفسّرًا كثافة إقبال التونسيين على صناديق الاقتراع «بتعطّشه [الناخب] للمشاركة السياسية والتعددية فالتونسي أحس لأول مرة أن لصوته قيمة»[6]، لكن هذا الباحث نفسه تحدّث، قبل ثلاثة أشهر ونصف الشهر تقريبًا، عن سيناريوهات محتملة «يمكن أن تكون القطيعة بين السياسيين والمجتمع بأسره... وهذا ما سيؤدي إلى مشاركة ضعيفة في الانتخابات تؤدي إلى مجلس تأسيسي عليل وغير ممثل وبالتالي تنقصه الجرأة في اتخاذ القرارات الحاسمة كذلك سلوك انتخابي عقابي يقترع فيه الناس نكاية بالطبقة السياسية أقصى اليمين أو اليسار أو بقايا التجمع لعقاب بقية الأحزاب التي فوتت على نفسها وعلى مجتمعها اللحظة التاريخية للثورة أو كذلك مقاطعة الانتخابات إدانة للمشهد السياسي برمته». والسبب في ذلك هو ما يلاحَظ من «حالة إحباط عميقة تسود شرائح واسعة من المجتمع، فما يحدث في المشهد السياسي من ارتجال وصراعات وخطابات وإقصاء للآخر وتهميش وتخوين له يُشعر التونسي أنه لم يغادر المربع الأول الذي كان فيه قبل الثورة، فقد تغيرت الوجوه وتعددت الأدوات والتضليل واحد، كما ساد إحساس لدى البعض أن النخب السياسية كانت وما زالت عبئًا على مجتمعها وقواه الحية وأنها كالعادة جزء من المشكل الاجتماعي والوطني وليس جزءًا من الحل»[7].

لا يتعلق الأمر هنا بتحليلات علمية «غير صائبة» أو تقديرات أو استشرافات

---

(5) **المغرب** (تونس)، 25/ 9/ 2011.

(6) الباحث في علم الاجتماع طارق بن الحاج محمد في تصريحه: **الصباح**، 26/ 10/ 2011.

(7) طارق بن الحاج محمد في تصريحه: **الصباح**، 6/ 7/ 2011.

غير مؤسسة، فالمعلوم أن تصور تطورات المستقبل في الظواهر الإنسانية يبقى أمرًا صعب المنال، لأنها ظواهـر عصية على الترويض «العلمي»، وهي منفتحة دومًا على مؤثرات قد لا تدخل في اعتبار الباحـث. المهمّ أنه قبل الانتخابات بثلاثة أشهر تقريبًا كان من المعقول ترجيح فرضية الإقبال الجماهيري الضعيف على الانتخابات، إذ كنّا كثيرًا ما نسـمع أو نقرأ انطباعات مثل: «إننا نكاد نشك اليـوم إن كانت أغلب الهيئات والتشـكيلات السياسـية والحركات الناشـطة بالساحة السياسية تتقاسم مع الشعب التونسـي نفس الحرقة ونفس التطلع إلى العهد الذي دفع من أجله الثمـن كبيرًا... لا نرى اليوم إرادة كافية من الأحزاب ومن مختلف القـوى التي تصـدّرت للتحكّم فـي قدر التونسـيين للتعجيل في تمكينهم من اسـتثمار ثورتهم والمرور إلى الديمقراطية مباشـرة وتقصير المسـافات للمرور إلى الديمقراطية التي باتت تلوح بعيدًا بعيدًا»[8]. وليس هذا انطبـاع المحللين «المحايدين» فحسـب، بل هو كذلك انطباع بعض الساسـة أنفسهم[9].

إن هـذا التباين بين مسـار الحراك الاجتماعي الشـعبي ومسـار الحراك السياسـي النخبوي بقيت أصداؤه متجلية بشـكل واضح فـي تحليلات بعض المتخصصين حتى أيام قليلة قبل يوم الاقتراع. إذ علّق باحث في علم الاجتماع على ردة فعل التونسـيين تجاه القوائم والسياسـة من خـلال تمزيقهم القوائم الانتخابية، قائـلا إن هذه الحركات تعكـس غياب الثقة في السياسـيين وفي قدرتهم على تحويل الواقع وحل المشـاكل التي يعيشـها التونسي... وأضاف أن التونسي لم يسـتوعب بعد تجربته مع الحزب السابق، وسحبها على أحزاب اليوم... فهم يعتبـرون أن الأحزاب تبحث عن التهافت على السـلطة، لا عن خدمة الشعب ومصالحه. وتحدث باحث في علم النفس عن شخصية التونسي

(8) حياة السايب، في: **الصباح**، 8/ 7/ 2011.

(9) على سـبيل المثال نحيل على: نور الديـن البحيري (حركة النهضة)، فـي: **الفجر** (6 أيار/ مايو 2011)؛ محمد القوماني (حزب الإصلاح والتنمية)، في: **الصباح**، 23/ 7/ 2011، وأحمد إبراهيم، في: **الصباح**، 27/ 9/ 2011.

الذي قام بثورة من أجل تغيير السياسة، لكنه نُفي منها ولم يشارك في دهاليزها بطريقة ترضيه بعد ذلك. وقال إنه يمكن تفسير هذا الانفصام من خلال بحث التونسي عن حلول عملية... فهو يعتبر أن السياسيين يبحثون عن المناصب لا عن مصالح الشعب...[10].

إن هذه المسافة الفاصلة بين النخب السياسية وأغلبية الجماهير الشعبية تترجم مسافة يدركها هؤلاء بحسّهم المادي المباشر بين تقدُّم مسار الإصلاح السياسي وتجسّم أهدافه (تفعيل قرارات الهيئة العليا لتحقيق أهداف الثورة والإصلاح السياسي والانتقال الديمقراطي) من جهة، وتدهور مسار الأوضاع الاجتماعية والمعيشية اليومية (ارتفاع نسبة البطالة وتدهور المقدرة الشرائية...) من جهة أخرى. لذا كانت التفاسير التي تقدَّم في شأن القطيعة بين المواطن التونسي والحراك السياسي القائم تصبّ في اتجاه القول إن «التونسي سئم غياب الحلول الواقعية وعدم تغير الوضع وإن الطبقة المتوسطة والفقيرة كانت تبحث عن تغيير الواقع المعيشي، لكن السياسيين لم يمسوا هذه الانتظارات»[11]. وبهذه الكيفية «اعتبر عدد من الملاحظين أن حالة التشاؤم والاستياء التي عبّر عنها التونسيون هي ردة فعل عادية في ظل تراجع الدور الأساس للأحزاب وانحسار دورها في الدعوة إلى الانتخابات أو [في ظل] بيانات يتيمة مع كل حدث تسجله البلاد، بالإضافة إلى بحثها الدائم عن مصالحها الحزبية الضيقة دون التفات للمواطن والدفاع عن خبزه اليومي وما يعيشه يوميًا من إشكاليات حقيقية وإن حصل الدفاع عنه فهو يأتي من باب المزايدة السياسية التي باتت مكشوفة للجميع وهو ما يفسر انحسار عدد المسجلين في القوائم الانتخابية»[12].

لم تفاجئنا حالة هذا التباين بين السياسي والاجتماعي الذي تطوّر

---

(10) ابتسام جمال، «هل نفر التونسي من السياسة؟،» **الشروق** (تونس)، 7/ 10/ 2011.

(11) المصدر نفسه.

(12) **الصباح**، 6/ 9/ 2011.

إليه المشـــهد الحراكي التونســي بعد ثورة 14 يناير، لأننا اعتبرنا أن أحد أبرز الإشــكالات التي يطرحها أنموذج هذه الثورة على التفكير الديمقراطي العربي الراهن هو التمايز الواضح بيــن عمقها الاجتماعي العفوي ومنطلقاتها المطلبية المعيشــية ومزاجها التغييري الفوري والحاســم من جهة، والآفاق السياســية المؤسســاتية التي يرســمها هدف الانتقال الديمقراطي، خصوصًا حينما يُطرح باعتباره حلًا لمشــكلة السلطة الاستبدادية فحســب، من جهة ثانية. ولا يتعلق الأمر هنا بتباين بين السياســي والاجتماعي في المطلــق، لأن الاعتراض الذي سيواجهنا في هذه الحالة ســهل، باعتبار بداهة القول إن الاجتماعي (شأنه شأن الاقتصادي والثقافي) لا ينفصل عن السياســي. وهذا صحيــح، لكننا نتحدث هنــا تدقيقًا، عن «السياســي الديمقراطي» - إن صحّت العبــارة - المقام على مأسسة المجال الوسيط بين الدولة والمجتمع وجعل الأحزاب والمنظمات (أو ما يعرف بالمجتمع المدني) الأطر التي تعبِّر بوســاطتها الجماهير عن مطالبها الجماعية، بما فيها الاجتماعية. صحيح أيضًــا أن المطالب الاجتماعية العفوية تتضمن بالضــرورة موقفًا سياســيًا، لكنها تفترق بوضوح عــن صيغة البرنامج الاجتماعي الذي يكون مدار نضال أحزاب سياسية أو منظمات مدنية في الإطار السياسي الديمقراطي.

ثانيًا: دور الإدماج الحسّي السياسي: محاولة في فهم كثافة الإقبال

نعود الآن إلى نقطة البدء، حيــث إن نجاح الحدث الانتخابي، أي الإقبال الجماهيري المكثّف على صناديق الاقتراع بدا بوضوح شــديد مخالفًا المآلات التي يُرجّحها سياق التباين بين مســاري الحراك السياسي والحراك الاجتماعي في المشهد التونسي في الأشهر الأخيرة (فوضى عارمة تهدد تنظيم الانتخابات أو إقبال ضعيف ينال من شرعيتها). إذ إن دلالة ما حدث يوم 23 تشرين الأول/ أكتوبر في تونــس لا يمكن إلا أن ترْشــح بحالة تواصل وانســجام بين أغلبية جماهير المواطنين والنخب السياســية، وبالذات الأطراف التي نال مرشحوها العدد الأكبر مــن أصوات الناخبين. وبما أن الباحث «مكره» على عدم نســيان حقيقة التباين أو القطيعة التي كانت معالمها بارزة في المشــهد التونســي إلى

وقت قريب قبـــل ذاك اليوم، فإنه يجد نفســـه مجبرًا على تجريـــب التفكير في حقيقة تحوّل سريع حدث في حساسية الرأي العام الشعبي ناجم عن وجود قوة فعل مضادة لواقع التباين أو التعارض ذاك استطاعت أن تكرّس غلبتها عليه في الأيام القليلة التي سبقت الانتخابات.

كان موقف القطيعة الذي اتخذته الجماهير الشـــعبية الواسعة تجاه القوى السياسية ككل مؤسَّسًا، كما تبيِّن شـــواهده وملابساته، على المعطيات الحسية المباشـــرة والملموســـة التي تفيد بأن الحراك الذي انخرط فيه السياسيون لم ينعكس إيجابًا، حتى لا نقول انعكس ســـلبًا، على معاشـــهم اليومي ومطالبهم المحدّدة (الشـــغل والقـــدرة الشـــرائية والبنيـــة التحتية والخدمـــات الإدارية والأمنيـــة). من هنا كان لا بد للقوة التي ســـتحوّل بســـرعة واقـــع العلاقة بين الحراكين الاجتماعي والسياسي من حالة التباين إلى حالة الاندماج، أن تمس مسًّا صميمًا الحس المادي المباشر لأغلبية الناس. وإذا تأملنا جيدًا في الإطار الذي صاغ أصول اللعبة السياسية «الثورية» في تونس منذ اعتصامي القصبة 1 والقصبة 2، وجدناه متوافرًا على إمكان تحقيق إدماج حســـي مباشر للمطالب الاجتماعية الملموســـة لأغلبية الجماهير في المســـار السياســـي المتّجه إلى انتخابات مجلس تأسيسي.

كي ندرك حقيقة هذه الإمكانية في الإدماج الحسي لا بد في تقديرنا من أن نفهم الكيفية التي أصبح معها انتخاب مجلس تأسيسي مطلبًا للثورة وجماهيرها مع فاعليات اعتصام القصبة 2 أواخر شباط/ فبراير 2011، وهو المطلب الذي بادرت إلى الصدح به قوى اليســـار الراديكالي (الماركسي اللينيني)[13] ورجال القانون والمتخصصون في القانون الدســـتوري منهم خصوصًا، بعيد هروب بن علي، وذلك قبل أن تلتحق بهذا المطلب جميع القوى السياسية التونسية تقريبًا.

إن المتأمل في نوعية التحليلات التي أشـــاعها التفكير اليساري الراديكالي

---

(13) ما زال حزب العمال الشـــيوعي التونســـي، حتى بعد 23 تشـــرين الأول/ أكتوبر، «يتباهى» بريادته في طرح مطلب المجلس التأسيسي. انظر: **صوت الشعب** (تونس)، 27/ 10/ 2011.

في «ثورته» على حكومة السيد محمد الغنوشي وسياستها الإصلاحية، يرى تقاطع هذه التحليلات تقاطعًا صميميًا مع الحس الاجتماعي المباشر الذي حرّك الجماهير الشعبية في المناطق الداخلية والأحياء الفقيرة في ثورتها على نظام بن علي. فهذه الحكومة هي «امتداد للنظام السابق رغم كل التعديلات والتي ليس لها من هدف سوى احتواء الثورة وإجهاضها، فالدكتاتورية ما زالت قائمة بمؤسساتها وحزبها وأجهزتها الأمنية... كما أن قاعدة الدكتاتورية الاقتصادية ما زالت قائمة وهي الطبقة الطفيلية وحفنة العائلات التي تنهب الشعب التونسي بتواطؤ مع الشركات والدول الأجنبية...»[14].

إن الثورة في مفهومها الماركسي هي حركة صراع بين قوى مادية ذات مصالح متناقضة تنفي بوساطتها القوى المسحوقة نفيها السابق من القوى المستغِلة (مفهوم «نفي النفي» في المادية الجدلية)، وهذا يعني عمليًا في واقع تونس ما بعد 14 يناير 2011 سياسة تستوعب المطالب الحسية المباشرة والفورية لمعنى الثورة عند أغلبية الجماهير لأنها تعتمد «إصلاح زراعي لفائدة الفلاحين... وأن ترجع الثروات الأساسية لفائدة الشعب لا أن تُنهب منه من طرف حفنة من البرجوازيين... وتأليف حكومة مؤقتة لا علاقة لها بالنظام السابق وتكون نابعة من مؤتمر وتتولى تصريف الأعمال اليومية وتتولى حل الحزب الحاكم وميليشياته وتصفية ممتلكاته ومحاسبة الرموز بالإضافة إلى حل جهاز البوليس السياسي ومجلس دستوري لصياغة دستور جديد للبلاد يحقق طموحات الشعب التونسي في الحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية والكرامة. وبهذه الصورة ندعو حتى لا تجهض الثورة إلى مواصلة النضال من أجل تحقيق أهدافها»[15].

على هذا النحو اكتسب الخط السياسي الداعي إلى الذهاب نحو انتخابات مجلسٍ تأسيسي شعبيته، في الأشهر الأولى التي تلت هروب بن علي، انطلاقًا

(14) حمة الهمامي (أمين عام حزب العمال الشيوعي التونسي)، في: **الصباح الأسبوعي** (تونس) (31 كانون الثاني/ يناير 2011).

(15) المصدر نفسه.

من أن دلالاته في مفهومه «الثوري الماركسي» توافق المدلولات الحسية لمعنى الثورة والتغيير لدى أغلبية الناس، لأنه يعني عملية نفي مادي (أشخاص بعينهم وفئات اجتماعية ومؤسسات بعينها) حاسم وجذري لنظام بن علي الذي نهب التونسيين واضطهدهم وأفقرهم وهمّشهم. وبما أن الأمر يتعلق بعملية «نفي جدلي» (نفي عنصر لنقيضه)، فإن «نظام المجلس التأسيسي» سيكون للشعب التونسي نظام الرخاء والعدل والحرية والديمقراطية... إلخ.

انجرت جلّ القوى السياسية التونسية إلى الانخراط في مسار انتخابات مجلس تأسيسي، بعدما حدّد له خطاب قوى اليسار الراديكالي مرتكزاته المستبطنة في عمقها للمفهوم المادي الجدلي للثورة، وبعد أن «تاهت» المقاربة القانونية الصرف لخيار المجلس التأسيسي[16] وسط ما أشيع من أجواء ثورية تخاطب الحس، وبعدما ضعفت - إن لم نقلْ انتفت - كل إمكانية لأن يندرج هذا الخيار ضمن أفق إصلاحي يراهن على الارتقاء بالوعي الجمعي إلى ما فوق معطيات الحس المباشر. ومن أهم القوى التي استوعبت هذا النهج عن اليسار الراديكالي حزب حركة النهضة الإسلامي وحزبا المؤتمر من أجل الجمهورية والتكتل الديمقراطي من أجل العمل والحريات، المتأرجحان - إلى حدّ ما - بين يسار الوسط ووسط اليسار. وهذه القوى اشتغلت سياسيًا، كما اشتغل حزب العمال الشيوعي التونسي وحزب العمل الوطني الديمقراطي وحركة الوطنيين الديمقراطيين وبقية رموز اليسار الراديكالي، على الإمكانية المتوافرة للإدماج الحسي المباشر للعناوين المطلبية المعاشية الجماهيرية في العنوان السياسي، أي انتخاب مجلس تأسيسي بدلالاته الثورية الماركسية المستبطنة. في حين أن الحزب الديمقراطي التقدمي وحركة التجديد وقوى حداثية ووسطية ويسارية معتدلة أخرى بقيت - إلى حدّ ما - على مسافة معينة من هذا «المنطق الثوري» بتأثير

---

(16) برز التناقض بين السياسيين والقانونيين الذين اتحدوا معًا في الترويج لخيار المجلس التأسيسي بعد تشبّث الأوائل بنظام الاقتراع على القوائم الذي عارضه خبراء القانون الدستوري ونقدوه بشدة. يمكن العودة إلى مواقف الأساتذة الصادق بلعيد وهيكل بن محفوظ وقيس سعيد وعياض بن عاشور وكمال القفصي مثلًا في: **الصباح**: 17/ 3/ 2011، 30/ 3/ 2011 و1/ 5/ 2011.

منزع الإصلاح والتسوية الذي دفع أحمد نجيب الشـابي وأحمد إبراهيم إلى قبول المشاركة في حكومتي محمد الغنوشي.

أدّت هذه الرؤية «الثورية» الدور الأبرز في صوغ المناخ السياسي للمرحلة الانتقالية في تونس في الأشـهر الأخيرة. وذلك عبر نهـج التعبئة الدائمة ضدّ جميع «محاولات الالتفـاف على الثورة»، وعبر إشـاعة مفهـوم الصراع بين «الثورة» و«الثورة المضـادة»، فعُبئت دلالات «الثورة» بجميع «الخير» الذي لم يأتِ، وحُمّلت دلالات «الثورة المضادة» جميع «الشرور» القائمة «ما ظهر منها وما بطن». فما ظهر منها هو النظام السياسـي الموقّت، أي الرئيس والحكومة وآلياته الانتقاليـة، أي الهيئة العليا لتحقيق أهداف الثورة والإصلاح السياسـي والانتقال الديمقراطي، والهيئة العليا المسـتقلة للانتخابـات التي انبثقت منها، ولجنة تقصي الحقائق في الرشوة والفسـاد، ولجنة التحقيق في الحوادث التي رافقت الثورة. وأما «ما بطن من عناصر الثـورة المضادة» فهي «فلول» التجمع المنحل والقـوى المتنفذة في نظام بـن علي التي تتحرك «من خلف السـتار» لإجهاض الثورة.

انطبع المشهد السياسي التونسي في الفترة الفاصلة بين 14 كانون الثاني/ يناير و23 تشرين الأول/ أكتوبر 2011 بميسم المزايدة في إبراز «وعي اليقظة» بفضح أسـاليب الالتفاف على الثورة. وبرز زعماء اليسـار الراديكالي وحزب المؤتمر مـن أجل الجمهوريـة وحزب حركـة النهضة خصوصًـا، بحديثهم المتواصل عن مؤامرات الانفـلات الأمني وعودة القمع الوحشـي والبوليس السياسي والاسـتخفاف بتطلعات المواطنين والتلكؤ في كشف الحقائق، وفي محاسبة الفاسـدين، وفي تطهير الأجهزة الإدارية والأمنية والقضائية من رموز العهد البائد والتباطؤ في إنصاف المظلومين وفتح المجال السياسـي من جديد للتجمعيين، إلى آخر ذلك من مفردات «قاموس الثـورة المضادة» الذي هيمن على المشهد السياسي التونسـي بعد 14 كانون الثاني/ يناير. وبرز حزبا النهضة والمؤتمر بـ «تكتيـك» التوجس الدائم من الهيئة العليـا لتحقيق أهداف الثورة والهيئة العليا المستقلة للانتخابات المنبثقة منها، والتشكيك المتواصل في نيات

أعضائهما (وجزء كبير منهم من اليساريين والعلمانيين) في شأن السير بالبلاد نحو انتخابات ديمقراطية نزيهة وشفافة[17].

بدا وضع «الثورة الدائمة» الذي أصرّ الساسة «الثوريون» على الإبقاء عليه متناغمًا حسيًا مع وضع «الثورة الدائمة» الذي يتكرّس يوميًا في الجبهة الاجتماعية المطلبية، عبر عشرات الاعتصامات والإضرابات والمسيرات وحركات قطع الطريق وسدّ مداخل المؤسسات والمواجهات القبلية والجهوية، فضلًا عن جميع صور الانفلات الأمني وخرق القوانين وغير ذلك. اعتبر خطاب الحكومة الموقتة، ومعها رجال الأعمال والمحللون والخبراء المحايدون أن هذه الأشكال الحراكية تصبّ في غير مصلحة البلاد، خصوصًا مصلحة الفئات التي قامت بالثورة وتنتظر تحسّنًا في وضعها، لأنها تنال من هيبة الدولة وتشلّ عجلة الاقتصاد وتنعكس سلبًا على النمو وتزيد من ارتفاع معدلات البطالة بدلًا من تقليصها. في حين أضفى الخطاب «الثوري» المشروعية على جميع التحركات المطلبية، واعتبرها جزءًا من الثورة وحمّل الحكومة الموقتة وجهازها الأمني و«فلول النظام السابق» مسؤولية المواجهات الفئوية والحوادث الأمنية.

كان التقابل واضحًا إذًا بين خطاب الحكومة الموقتة والخبراء والمحللين المحايدين من جهة، وخطاب القوى «الثورية» من جهة ثانية. وبين هذا وذاك كان خطاب الأحزاب هو الأقرب إلى الوسطية والإصلاحية. وقد عكس هذا التقابل تعارضًا بين الرهان على الارتقاء بالوعي الجمعي إلى ما هو أرقى من الحسّ المادي المباشر، وبين الرهان على إبقاء هذا الوعي في هذا المستوى.

---

(17) حينما قررت الهيئة العليا المستقلة للانتخابات تأجيلها من 24 تموز/ يوليو إلى 16 تشرين الأول/ أكتوبر (قبل التوافق على موعد 23 تشرين الأول/ أكتوبر) كتبت **الفجر** بالبنط العريض على الصفحة الأولى: «تأجيل الانتخابات.. انحراف عن أهداف الثورة» (27 أيار/ مايو 2011). وفي العدد التالي من الصحيفة نفسها (3 حزيران/ يونيو 2011) يكتشف القارئ بيسر، ممّا حواه من بيانات وحوارات ومقالات تفرُّد النهضة والمؤتمر بمعارضة القرار على خلفية التشكيك في صدقية الهيئة واستقلاليتها ونزاهتها. وأما التشكيك في الهيئة العليا لتحقيق أهداف الثورة فمثّل مادة قارة في **الفجر** منذ انسحاب النهضة من الهيئة في أواخر شهر حزيران/ يونيو.

فالرهان الأول كان يهدف إلى إفهام الناس أن تحسّن أوضاعهم مرتبط بتنمية الثروة ومزيد من الاستثمارات وخلق فرص عمل، وأن مظاهر الفوضى الاجتماعية تنعكس سلبًا على الإنتاج (مئات من أيام العمل الضائعة)، وعلى الاستثمار (أغلق كثير من المؤسسات أبوابها، وفر كثير من المستثمرين الأجانب)، وعلى القطاع السياحي (إقفال الكثير من النزل)، ومن ثم على النمو الاقتصادي (الذي بقي صفرًا تقريبًا)، وعلى الأوضاع الاجتماعية (ازدياد عدد العاطلين من العمل وتأكّل القدرة الشرائية... إلخ).

في حين أن رهان «الثوريين» ارتكز بالأساس على تفعيل الحس المادي الاجتماعي المباشر لأغلبية الناس من أجل توظيفه في إدماج طموحاتهم الملحّة في الحل السياسي الانتخابي المقبل. صحيح أن هذا الإدماج الحسي بقي دومًا في صراع مع معوّقات من جنسه، لأن التطورات الملموسة في الواقع التونسي منذ 14 كانون الثاني/ يناير غذّت الحس الجماهيري بما يفيد التعارض بين المسار السياسي للنخب الذي كان يتقدم، ومسار الأوضاع الاجتماعية لأغلبية الناس الذي كان يشهد تدهورًا متواصلًا، ما أفرز حقيقة التعارض بين المسارين التي سيطرت على المشهد العام في أوقات كثيرة، وإلى حدود فترة قصيرة قبل الانتخابات، كما أبرزنا في العنصر السابق، غير أن هذا الوضع الملموس حسيًا بقي كذلك قابلًا من وجهة أخرى لإمكانية التوظيف بطريقة حسية أيضًا، لإبراز القوى «الثورية» انحيازها إلى الثورة في مقابل الحكومة الموقتة.

ظلّ الخطاب «الثوري» يضفي المشروعية على معظم فاعليات الحراك الاجتماعي ذات الأهداف المطلبية الآنية، مراهنًا على الحس المباشر الذي يربط تحقيق جميع هذه الأهداف بإرادة صاحب القرار السياسي (الحكومة الموقتة)، لا بشروط موضوعية تستلزم وعيًا يتجاوز هذا الضرب من الحس المباشر. على هذا النحو ظلّ رواد الخطاب «الثوري» يفسرون استمرار مظاهر الحراك الاحتجاجي المطلبي ويؤيدونها من جهة «أن الثورة قامت أساسًا حول مطالب اجتماعية واقتصادية، ولما لم تجد تلك المطالب جهات تلبيها وتستجيب لها حصل ما حصل. ونحن مع مواصلة النضال من أجل تحقيق تلك

المطالب المشروعة». المشكلة إذًا تكمن في الحكومة التي «لا تتخذ الإجراءات اللازمة لحل المشاكل الاجتماعية المستعجلة أو التخفيف من حدتها على غرار البطالة وغلاء الأسـعار والحالة المتردية للمناطق الداخلية»[18]. وإذا لم يصل بعض المنخرطين في هذا الخطـاب إلى حدود اتهام الحكومة بالتقصير العمد، فإنهم يرمونها بالعجز باعتبار أنها «لم تقـدر رغم ما تبذله من جهد على تفادي الانعكاسـات السـلبية لما تعانيه البلاد من مظاهر انفلات ومن أزمة اقتصادية واجتماعية خطيرة بعد أن تدنت نسـبة النمـو إلى ما تحت الصفـر في المائة وارتفع عدد العاطلين عن العمل إلى أكثر من سـبعمائة ألف من ضمنهم قرابة المائتي ألف من ذوي الشهائد العليا»[19].

على هذا الأسـاس نرى أن نجاح انتخابات 23 تشرين الأول/ أكتوبر، من حيث كثافـة الإقبال المعتبـرة للناخبين، كان ناجمًا عن حدوث تحوّل سـريع في حساسـية الرأي العام الشعبي تجاه الفاعلين السياسـيين والعملية السياسية المتجهة صوب التحوّل إلى الديمقراطية. ولا يخفى أن هذا التحوّل كان بدوره ثمرة نجاح سـريع في إعادة إدماج الحراكين السياسـي والاجتماعي في حسّ أعداد كبيرة من الجماهير الشعبية، بالمراهنة على شيوع الربط الحسّي لديها بين تدهور الأوضاع الاجتماعية وأداء النظام السياسـي الموقت وعلى معقولية هذا الربط الظاهرة. فسواء أتعلّق الأمر بتقصير مقصود من الحكومة الموقتة أم بعجز كامن فيها، فإن الحلّ لا يكون إلا بـ «نفيها»، فهـي - حتى إن لم تمثل امتدادًا لنظام بن علـي - لا تمثّل الثورة، وما عدم اسـتجابتها للمطالـب الاجتماعية المشروعة إلا دليلًا حسيًا ملموسًا يفيد ذلك.

على هـذا النحو جاءت الحملة الانتخابية وما سـادها مـن خطاب لتعيد تدريجًا في المشـهد التونسـي أجواء الأيام الأولى للثـورة، خصوصًا أجواء اعتصامـي القصبـة 1 و2، عبر آليـة الإدماج الحسـي للمطلبيـة الجماهيرية المباشـرة والفورية في رهان انتخاب المجلس التأسيسي. وأصبح هذا الإدماج

(18) حمة الهمامي، في: **الصباح الأسبوعي** (31 كانون الثاني/ يناير 2011).

(19) نور الدين البحيري، في: **الفجر** (6 أيار/ مايو 2011).

الاســتراتيجية التي انخرطت فيهــا جلّ مكونات المجتمــع المدني والمجتمع السياسي ووســائل الإعلام المختلفة. فلحثّ الناس على الذهاب إلى الاقتراع، اعتُمدت فكرة المجلس التأسيســي/ النظام الجديد النافــي الجذري والفوري لنظام بن علي وللنظــام الموقت بجميع ما خبره فيهما الحسّ المادي للجماهير من فقر وبطالة وظلم وعســف... إلخ. ولعلنا نكتفي هنــا، للتدليل على فاعلية القوى المدنية ووسائل الإعلام في هذا المجال، بالإشارة إلى رمزية تلك اللقطة التي راجت بشكل واســع في القنوات التلفزيونية وفي مواقع الفيسبوك، وهي لقطة لأهالي جهة من جهات العاصمة التونســية، وهم يفيقون ذات صباح من صباحات الحملة الانتخابية، على صورة جدارية ضخمة للرئيس المخلوع، ولمّا انتزعوها وجدوا خلفها رســالة تفيد أن انسحابهم من المشاركة في الانتخابات تعني عودة النظام السابق.

أما الساسة المترشّحون فشــغّلوا آلية الإدماج الحسّــي المباشر لعناوين الحراك الاجتماعي في عنوان الحراك السياسي في خطاباتهم الدعائية، كأقصى ما يكون التشــغيل. الأمر الذي خلق انطباعًا عامًا بأن «المشهد السياسي عمومًا يحيلك في اتجاه انتخابات تشريعية ورئاسية وبلدية بالنظر إلى محتوى ورقات البرامج بشكل تفصيلي وليســت انتخابات التأسيسي الذي يبقى هدفه الأساس متعلقًا بإعداد دستور للبلاد وعلى أقصى تقدير مراقبة نشاط الحكومة القادمة». وهكذا كانت محاور البرامج الانتخابية «الرئيسية والتي من المفترض أن تتعلق بالاستحقاق الانتخابي القادم تبدو شبه غائبة وفي أحسن الحالات فهي مهمشة مقابل خطاب غارق في الوعود الســاذجة أحيانًا والتي لا تتعلق بالاســتحقاق الدستوري أصلًا»[20].

لم يقتصــر الانخراط في حملــة انتخابية قائمة علــى البرامج الاجتماعية على طرف دون آخر، إذ راهن جميع المترشــحين تقريبًا بدرجة أو بأخرى على التقرّب من الجماهير الشــعبية الواســعة من جهة مخاطبة حسّــها الاجتماعي المباشــر في قضايا التشغيل والمقدرة الشــرائية والتنمية الجهوية... إلخ. لكن

---

(20) هذا الكلام ورد على لسان بعض المحللين والساسة، في: **الصباح**، 11/ 10/ 2011.

السؤال المطروح هنا: ما الذي حسم نتائج الانتخابات لفائدة الأطراف الفائزة دون الأطراف «المنهزمة»؟ يحيلنا هذا السؤال على مستوى آخر من التحليل نتناول فيه علاقة ما سمّيناه هنا الإدماج السياسي الحسّي بما سنسمّيه بالإدماج أو الاستيعاب الأيديولوجي الحسّي.

ثالثًا: دور الإدماج الحسّي الأيديولوجي
محاولة في فهم نتائج الانتخابات

«فاجأت» نتائج الانتخابات المهتمين بالشأن السياسي التونسي في معطيات ثلاثة أساسية من جملة ما أفرزته من معطيات. **أولها** النسبة المرتفعة التي حصدتها حركة النهضة في مقاعد المجلس، **وثانيها** ما سمي بـ «الظهور المفاجئ» لتيار العريضة الشعبية الذي قاده من لندن الوجه الإسلامي (قيادي سابق بحركة النهضة) محمد الهاشمي الحامدي. وأما المعطى **الثالث** فيتعلق بتفوق حزب المؤتمر من أجل الجمهورية على أحزاب أقدم منه في التكوين والحصول على التأشيرة القانونية والعمل الجماهيري الميداني، مثل الحزب الديمقراطي التقدمي وحركة التجديد (وريثة الحزب الشيوعي التونسي) التي دخلت الانتخابات في إطار القطب الديمقراطي الحداثي. وتُعتبر هذه المعطيات «المفاجئة» ذات دلالة بالنسبة إلى نسق القراءة التي نقدمها في هذه الورقة للعملية الانتخابية ككل التي عرفتها تونس، نضيف إليها معطى آخر يتعلّق بالنتيجة الهزيلة جدًا التي حصدها اليسار الراديكالي (3 مقاعد لحزب العمال الشيوعي التونسي ومقعدان لحركة الوطنيين الديمقراطيين).

انطلاقًا من الأخذ بجميع هذه المعطيات، لا بد من أن نسجّل أولًا أن العامل السياسي في حد ذاته، أي خطاب الإدماج الحسّي المباشر لما هو مطلبي اجتماعي في ما هو سياسي، مثلما هو يتوافر في تقديرنا، على إمكانية تفسير نجاح الانتخابات من حيث كثافة الإقبال، فإنه يتوافر أيضًا على إمكانية تعليل جزء مهم من المعطيات الموضوعية التي أفرزتها نتائج هذه الانتخابات. فلا يخفى أن حزبي المؤتمر من أجل الجمهورية وحركة النهضة كانا - إلى

جانب القوى اليسارية «الأصولية الثورية» - الأرفع صوتًا في التخويف من مؤامرات «الثورة المضادة»، ومن تلكؤ الحكومة الموقتة وهيئاتها «اللاشرعية» وبوليسها القمعي وقضائها الفاسد في تحقيق أهداف الثورة. وكان التخويف مقترنًا بالتبشير بـ «نظام المجلس التأسيسي» القاطع والحاسم مع نظام بن علي بجميع ما يرمز إليه من ظلم ونهب وسرقة وتهميش اجتماعي.

أما بالنسبة إلى خطاب تيار العريضة الشعبية - وبصرف النظر عمّا يشاع عن علاقة هذا التيار ببقايا الحزب الحاكم المنحلّ - فإنه يمثّل في سياق التحليل الذي انخرطت فيه هذه الورقة العيّنة الأكثر نموذجية في التعبير عن مفهوم الإدماج الحسّي المباشر للمطلبية الاجتماعية في هدف المجلس التأسيسي، إذ لفت هذا الخطاب، من حيث إنه كان عبارة عن وعود سخية ترتبط بصورة مباشرة بالمعاش اليومي «للزواولة» (الكلمة الأثيرة لزعيم العريضة، وتعني الفقراء المعدمين في العامية التونسية) ومشاغلهم في تأمين الخبز والشغل والصحة والسكن... إلخ. وهذه الوعود قابلة للتحقيق الآني ومن دون وساطة أي شعارات «مجردة» (بالنسبة إلى الحسّ المباشر)، مثل النهوض بالاقتصاد الوطني أو التنمية أو دفع الاستثمار... إلخ. وإذا قلنا إن الخطاب الانتخابي لتيار العريضة الشعبية يمثل العيّنة الأكثر نموذجية في التعبير عن هذا الفعل الدامج للمطلبية الاجتماعية المباشرة في مشروع المجلس التأسيسي، فإن ذلك لا ينفي أن خطابات الأطراف الأخرى لم تكرّس بهذه الدرجة أو تلك هذا الفعل. وأما بالنسبة إلى حركة النهضة فيكفي أن نقارن بين ما جاء في برنامجها العام، وما جاء في الحوارات التي أجرتها **الفجر** مع رؤساء قوائم الحركة في الجهات[21]، لنتبيّن إلى أي حدّ هيمنت المشاغل الاجتماعية للجهات، في تفاصيلها الخاصة التي يلامسها المواطن بحسّه المباشر، على الخطاب الانتخابي الفعلي الموجّه إلى الناخب. وعلى هذا الأساس يمكن القول إن الأطراف الفائزة التي أفرزتها نتائج الانتخابات هي التي كانت الأقدر - إذا ألغينا من اعتبارنا بصورة آنية قوى

---

(21) **الفجر**: (30 أيلول/سبتمبر 2011)، (7 تشرين الأول/أكتوبر 2011) و(14 تشرين الأول/أكتوبر 2011).

اليسار الراديكالي - على الاستجابة لما يقتضيه الحسّ المادي لأغلبية الجماهير الذي يقرن مباشرة بين التخلص الفوري والحاسم من نظام بن علي، والتحسّن في الأوضاع الاجتماعية. ولعلّ التفوق الذي أحرزه حزب التكتّل من أجل العمل والحريات على منافسيْه من «عائلة» وسط اليسار (الحزب الديمقراطي التقدمي وحركة التجديد) يجد تفسيره في هذا الاتجاه، باعتبار أن التكتّل رفض الانخراط في حكومتي «بقايا النظام السابق» اللتين قادهما محمد الغنوشي، انسجامًا مع الموجة الثورية الطاغية.

غير أن هذا العامل السياسي المباشر لا يمكنه أن يفسّر جميع المعطيات الموضوعية التي جاءت بها نتائج الانتخابات. ومنها التفوق البارز لحركة النهضة على غيرها من أطراف «معسكر الفائزين»، والحال أنه لا يمكن أن نقول إنها كانت أكثرهم تشغيلًا لآلية الإدماج الحسّي للاجتماعي في السياسي بطريقة تفسر تفوقها الواضح في استمالة أعداد كبيرة من الناخبين. ومن المعطيات الأخرى التي تستعصي على التفسير السياسي المباشر، نذكر معطى هزيمة قوى اليسار الراديكالي الذي يبدو هنا المعطى الأكثر إرباكًا لهذه القراءة التي نقدمها في هذه الورقة، على أساس أنها اعتبرت أن ضمنيات الثورة، في المفهوم الماركسي اللينيني، مارست دورًا حاسمًا في الدفع نحو خيار انتخاب مجلس تأسيسي، وجعله خيارًا سياسيًا قادرًا على أن يستوعب بطريقة حسّية مباشرة المطالب الاجتماعية لأغلبية الجماهير.

لا شك في أن العامل السياسي المباشر غير قادر على تفسير انتصار النهضة الواضح وهزيمة اليسار الراديكالي المدوية. ويدفعنا هذا الأمر إلى البحث عن أبعاد وعوامل أخرى كانت فاعلة وحاسمة في تحديد نتائج الانتخابات في هذا الاتجاه. وبصرف النظر عمّا يمكن أن تفيد به مقاربات أخرى في حاسمية بعض العوامل في هذا التحديد، مثل العوامل التنظيمية والكاريزماتية والقبلية... إلخ، فإننا نرى أن البعد الذي حوى عوامل أخرى كانت حاسمة في نتائج الانتخابات التونسية لم يكن بعيدًا من العامل السياسي، بل هو حاضنه أو رافعته، ونعني به البعد الأيديولوجي. وأما الأطروحة التي

سنحاول الاستدلال على وجاهتها في السطور المقبلة فهي أن الأطراف التي خرجت مظفّرة في هذه الانتخابات التي وسم الإدماج الحسّي سياقها السياسي على نحو ما بيّنا هي الأطراف التي أسندت خطابها السياسي الدامج بطريقة حسيّة ومباشرة إلى المطالب الاجتماعية في هدف المجلس التأسيسي بخطاب أيديولوجي يدمج بالكيفية ذاتها - أي بطريقة حسيّة ومباشرة - بين جميع نقاط القوة في الخطابات الأيديولوجية التي اعتمدتها مختلف القوى في الترويج لمواقفها السياسية وبرامجها الانتخابية.

ضمن هذا البعد الأيديولوجي تكمن في تقديرنا عناصر حاسمة في التفوق الكبير الذي أحرزته حركة النهضة على بقية الأطراف السياسية، وفي تقدّم حزب المؤتمر من أجل الجمهورية وتيار العريضة الشعبية وتقهقر قوى اليسار الراديكالي داخل هذه الأطراف الباقية. والمتابع عن قرب لسجالات المشهد السياسي التونسي، خلال الأشهر الأخيرة، يعلم أن من بين أهمّ المفردات التي طغت على هذه السجالات مفردة «الخطاب المزدوج» باعتبارها «تهمة» ذات شحنة أخلاقية ذميمة حاول كثير من القوى العلمانية واليسارية أن يلصقها بحركة النهضة، وحاولت هذه الحركة أن تنفيها عن نفسها. وفي تصورنا، فإن هذا الذي يسمى بـ «الخطاب المزدوج» ليس إلا توصيفًا أخلاقيًا سطحيًا لفاعلية تعتمل في عمق المتن الأيديولوجي لهذه الحركة مكّنتها من قدرة واضحة على استيعاب مقولات من سياقات أيديولوجية مختلفة ودمج عناصرها العيانية، أي الحسّية المباشرة، في سياق ما تسمّيه بـ «المرجعية الإسلامية» التي تعتمدها.

قبل أن نقف عند التجلّيات المخصوصة لتفعيل آلية الإدماج الأيديولوجي الحسّي في خطاب حركة النهضة خلال الأشهر الأخيرة وتأثيره المباشر في تفوّقها على خصومها الانتخابيين، لا بد من أن نشير إلى المعطيات الموضوعية التي أدت دورًا مهمًا في جعل هذه الحركة تنجح في تشغيل هذه الآلية الإدماجية بفاعلية. وهذه المعطيات ناتجة من أن حركة النهضة كانت في طليعة قوى الإسلام السياسي التي انخرطت في المبادرات التحالفية والوفاقية التي عرفتها

ساحتنا العربية في السنوات الأخيرة، إن على المستوى القومي (الحوار القومي الإسلامي والمؤتمر القومي الإسلامي) أو على المستوى القطري التونسي (حركة 18 أكتوبر 2006). وأفرزت هذه المبادرات حراكًا فكريًا نتجت منه أدبيات في «الفكر الوفاقي» اعتمدت على «التركيب الأيديولوجي» بين مختلف شعارات «القوى الرئيسة الأربعة للأمة» (القومية والإسلامية واليسارية والليبرالية) وأهدافها النهضوية[22]. وبالتداخل مع هذا الحراك الباني للفكرة الوفاقية العربية، كان فكر الحركات الإسلامية المنخرطة فيه يبتكر آليات استيعابه لمقولات الأيديولوجيات العربية «العلمانية» وأهدافها ويطوّرها. واهتدى إلى اعتماد استراتيجية القول بإمكانية اعتماد هذه المقولات والأهداف في مظهرها الحسّي الإيجابي - وفي طليعتها الديمقراطية - بعد فصلها عن الأطر المرجعية والثقافية التي انبثقت منها وتجريدها من الأسس التي بُنيت عليها، أو ما سُمّي بـ «اللاأسسية»[23]، ومن ثم فإنها تصبح ممّا يسهل استيعابه وهضمه حضاريًا (عربيًا إسلاميًا) وإدخاله في الإطار المرجعي للثقافة الموروثة[24].

استثمرت حركة النهضة، كأحسن ما يكون الاستثمار في تقديرنا، هذا الرصيد الفكري الذي أنتجه السياق الحراكي الوفاقي العربي في الأعوام الأخيرة، إذ استندت إليه، في المنجز والمنهج، من أجل صوغ خطاب أيديولوجي لم

---

(22) انظر في هذا الصدد: **المشروع النهضوي العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010). والأوراق والمناقشات التي أعدت له منشورة في: عبد العزيز الدوري [وآخرون]، **نحو مشروع حضاري نهضوي عربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001)، وهيئة 18 أكتوبر للحقوق والحريات، «طريقنا إلى الديمقراطية خلاصة الحوار الوطني بين إسلاميين ويساريين وقوميين وليبراليين: رؤية تونسية مشتركة لأسس الدولة الديمقراطية،» (وثيقة، هيئة 18 أكتوبر للحقوق والحريات، تونس، 2010).

(23) انظر هذا المفهوم في علاقة استيعاب الإسلاميين للديمقراطية: العربي صديقي، **البحث عن ديمقراطية عربية: الخطاب والخطاب المقابل**، ترجمة محمد الخولي وعمر الأيوبي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007).

(24) انظر في هذا الصدد: المصدر نفسه؛ رفيق عبد السلام، **تفكيك العلمانية: في الدين والديمقراطية** (تونس: دار المجتهد، 2011)، وطارق البشري، «التجديد الحضاري من منظور المشروع الحضاري (2)،» وفهمي هويدي، «الديمقراطية من منظور المشروع الحضاري (2)،» في: الدوري [وآخرون]، **نحو مشروع حضاري نهضوي عربي**.

تخلُ منه الكلمات الموجهة إلى أغلبية الناس في أثناء الحملة الانتخابية. وينص مضمون هذا الخطاب على أن «الحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية في ظل دولة تعتز بانتمائها العربي الإسلامي ولغتها العربية ودينها الإسلام هي قيم تنبع من أصالتنا وموروثنا ولا تتعارض مع متطلبات العصر والحداثة»[25]. ولا تظهر قيمة هذا الخطاب الأيديولوجي وصبغته التركيبية أو الإدماجية إلا حينما نستحضر الخطاب المقابل الذي استخدمته القوى اليسارية الوسطية خصوصًا (الحزب الديمقراطي التقدمي والقطب الديمقراطي الحداثي وشخصيات مستقلة)، والذي بُني على «فزّاعة» مشروع حركة النهضة النكوصي الارتدادي الهادف إلى تطبيق أنموذج الدولة الدينية القائم على الاستبداد باسم الشريعة وقمع الحريات الفردية والجماعية وعدم الاعتراف بحقوق المرأة... إلخ.

تمكّن الخطاب الأيديولوجي لحركة النهضة من امتصاص ثنائية مشروع ديني/ مشروع حداثي التي اشتغل عليها خطاب الخصوم العلمانيين واليساريين، بطريقة فنّدت معه الدعاية التي تقول إن النهضة تهدد «المكاسب الحداثية» لتونس، وإنها ستنقلب على «الأنموذج المجتمعي التونسي» المتّسم بالانفتاح والوسطية وحقوق المرأة وحرية الاعتقاد... إلخ. وشغّل خطاب حركة النهضة في هذا الصدد وبطريقة واسعة آلية التفكير «اللاأسسي»، أي تجريد الخيارات السياسية والمجتمعية من أسسها المرجعية الوضعية ووصل مظاهرها الحسية والعيانية بالمرجعية الإسلامية. وأظهر في الأشهر الأخيرة قدرة بارعة على التكيّف مع معطيات المشهد التونسي، إذ إنه لم يكتفِ بالمنجز من التنظيرات الإسلامية والوفاقية في مسائل الديمقراطية والتنمية والعدالة الاجتماعية واعتماد مفهوم الدولة المدنية القائمة على مبادئ إرادة الشعب وحقوق الإنسان والتداول السلمي للسلطة... إلخ، بل أنجز كذلك تنظيراته «الخاصة» استجابة لمقتضيات اللحظة التونسية ورهاناتها.

في إطار هذه التنظيرات الإسلامية الخاصة بحركة النهضة يأتي إدماج

(25) من كلمة للشيخ راشد الغنوشي في اجتماع عام انتخابي في مدينة نابل، ورد في: **الفجر** (7 تشرين الأول/ أكتوبر 2011).

خطابها الأيديولوجي لفكرة «الخصوصية التونسـية» أو «الأنموذج التونسـي» التي يقول بها خصومها. وجاء فـي برنامج الحركة الانتخابـي أن «تونس بلد متعدد الأبعاد والصلات مغاربية عربية إسلامية متوسطية إفريقية، وتتمتع تونس برابطة خاصة بالجارين الجزائري والليبي... لكونهما يشكلان جسرًا يشدّ تونس نحو عمقها العربي وامتداداها الأفريقي، كما أن لتونس صلات متينة نسـجتها عوامل الجغرافية والتاريخ والمنافع المتبادلة على امتداد ضفاف المتوسط»[26]. وفي هـذا القول اسـتيعاب صريح لأطروحة تعـدّد الأبعـاد المختلفة لتونس والتسـوية بينها، وهي الأطروحة التـي مثّلت مدخلًا من أهـم مداخل التنظير لمقولة «الخصوصية التونسـية» أو «القومية التونسـية» (كما كان يقال في زمن بورقيبة)، وجُعلت هذه المقولة في تاريـخ تونس المعاصر عمومًا، في مواجهة الفكرة القومية العربية وفكرة وحدة العالم الإسلامي.

ضمن أفق هذه المقولة يتحوّل ما يسـمّى «مكاسـب تونس الحداثية» من ظواهر اجتماعية ناجمة عن خيارات سياسية انخرطت فيها دولة الاستقلال إلى «خصائص» و«ثوابت» وطنية. وأما برنامج حركة النهضة فينخرط انخراطًا كاملًا وصريحًا في هذا القول حينما يتنـاول «الموجّهات الوطنية وهي جملة الثوابت والمكاسـب: الهوية العربية الإسـلامية، نمط المجتمع، دور المرأة في الحياة العامة، المستوى المعيشـي العام، دور الطبقة الوسطى التي هي دعامة التنمية، دور التعليـم، دور الإدارة فـي تثبيت النظام الجمهـوري والانفتاح والاعتدال والوسطية كمنهج اتسم به المجتمع التونسـي منذ القديم»[27]. على هذا النحو يسـتوعب الخطاب الأيديولوجي لحركة النهضة مقولة «الأنموذج التونسـي»

(26) حركة النهضة، «برنامج حركة النهضة من أجل تونس الحريـة والعدالة والتنمية،» (تونس، أيلول/ سبتمبر 2011)، ص 6. وهذا الكلام أعاده حرفيًا تقريبًا الشيخ راشد الغنوشي في أثناء كلمته في اجتماع تقديم هذا البرنامج، ورد في: **الفجر** (16 أيلول/ سـبتمبر 2011). والملاحظ أن الشـيخ راشد الغنوشـي كان إلى وقت قريب من أسـاطين الفكر القومي العربي «المتأسـلم» بعد انفكاكه عن أصوله «العلمانية»، لكن يبدو أن «كسـاد البضاعة القومية العربية» في «السـوق الانتخابية التونسـية» لم يسمح بإبراز هذا البعد.

(27) حركة النهضة، «برنامج حركة النهضة،» ص 17.

ومختلف «خصائصه الحداثية» بعد أن يحضنه بـ «ثابت» الهوية العربية الإسلامية (تصدّر القائمة) ويجرّده من المشروع «التغريبي» و«الفرانكوفوني» البورقيبي.

لعل أكثر ما يسترعي الانتباه هو أن الخطاب الأيديولوجي لحركة النهضة يستوعب استيعابًا صريحًا، حتى المفهوم الماركسي اللينيني للثورة في تجلّيه المباشر الذي أدى الدور الحاسم في إدماج المطالب الاجتماعية ضمن الهدف السياسي، كما قدّرنا أعلاه. وتكفّل المفكر «المستقل» أبو يعرب المرزوقي (مرشّح النهضة على رأس قائمة تونس 1)، بصوغ هذا الاستيعاب صوغًا «منطقيًا» تقول قاعدته **الأولى** إن الثورة التونسية «ليست ثورة بورجوازية بل هي ثورة الشعب وبالذات ثورة مسحوقيه من الطبقات والفئات والجهات المحرومة ومن العاطلين عن العمل والمبعدين عن المشاركة في بناء البلد لمجرد كونهم لم يكونوا قابلين للاستبداد والفساد». وأما القاعدة **الثانية** فهي أن حركة النهضة «هي الحركة الوحيدة التي نالت من نظام الاستبداد والفساد ما جعلها عيّنة من هذا الشعب عيّنة أمينة وممثلة له حقّ التمثيل». وأما النتيجة المنطقية فإن هذا التمثيل يخوّل الحركة التكلم باسم هؤلاء المسحوقين الثائرين من الشعب. كما أن ما عدا حركة النهضة من الأحزاب، فهو «لا يعبر إلا عن فئة ضيّقة من المصالح المحدودة وأغلبها ذو صلة قريبة أو بعيدة بالنظام المستبد والفاسد»[28].

من الواضح أن هذا التحليل يُلبس حزب حركة النهضة ثوب «الحزب الماركسي اللينيني» من حيث هو «الطليعة الحركية الثورية» (العيّنة الأكثر تعرضًا للاستبداد) الممثّلة للطبقات والفئات المسحوقة، ومن ثم فهو «الأداة التنظيمية» التي تخوض بوساطتها هذه الطبقات «صراعها الطبقي» (الصراع الانتخابي في هذه الحالة) ضد «الطبقات الرجعية» (الفئات المرتبطة بنظام بن علي) التي تمثّلها الأحزاب الأخرى. وهكذا نلاحظ كيف «استولى» الخطاب الأيديولوجي لحركة النهضة على أقوى العناصر الأيديولوجية في خطاب

(28) أبو يعرب المرزوقي، في: **الفجر** (30 أيلول/ سبتمبر 2011).

اليسار الراديكالي (تمثيل المسحوقين والصراع ضد مسبّبي بؤسهم) وأقربها من حسّ معظم الجماهير الشعبية وأكثرها فاعلية في تعبئة هذه الجماهير من أجل الإقبال على الانتخابات في المناخ الثوري التونسي المخصوص.

يتعلّق الأمر هنا في تقديرنا بعمل «نظري» قام بموجبه الخطاب الأيديولوجي لحركة النهضة باستيعاب المقولات الأيديولوجية لخصومه في وجوهها الأكثر قربًا من حسّ معظم الناس والأكثر تناسبًا مع مواقفها الثورية وانتظاراتها الانتخابية بعد قطع هذه المقولات عن أنساقها وأسسها و«تأصيلها» في المرجعية الإسلامية. فعلى هذا النحو تعتمد حركة النهضة مفهوم دولة الديمقراطية والحرية وحقوق الإنسان من دون علمانية تفصل السياسة عن الدين وتقصيه من الشأن العام، وتعتمد مكاسب «الأنموذج المجتمعي التونسي» (حقوق المرأة والانفتاح والاعتدال والوسطية ونسب التعلّم المرتفعة وجودة الكفاءات البشرية... إلخ) من دون سياسة «ضرب الهوية والتغريب والفرانكوفونية» التي اتبعتها دولة الاستقلال، بل إنها لا تتأخر في الأخذ بمقولة الصراع الطبقي والاجتماعي والانحياز للمسحوقين خارج خلفية الفلسفة الماركسية المادية التاريخية التي تنكر وجود خالق للكون، وتعتبر «الدين أفيون الشعوب».

لا بد من أن نشير في هذا السياق إلى أن المعطيات الموضوعية لسياق اللحظة التونسية الراهنة ترجّح الاقتران الحسّي المباشر لمقولات الديمقراطية والحرية وحقوق الإنسان والانحياز للفئات المسحوقة بـ «المرجعية الإسلامية» أكثر من ترجيحها مثل هذا الاقتران بـ «المرجعيات الأصلية» لهذه المقولات. فالمعطيات التي يلامسها المواطن البسيط بحسّه المباشر، تفيد بأن مظاهر الاستبداد والفساد والتفقير والتهميش اقترنت في ظل نظام بن علي بمحاربة الإسلاميين وبالتضييق على بعض مظاهر التديّن (منع الحجاب، تتبّعات في صفوف الشباب المتديّن خصوصًا، التحكّم الكامل في الخطاب الديني في المساجد ووسائل الإعلام... إلخ)، وبتوظيف بعض شعارات الخطابات التحديثية والعلمانية واليسارية (محاربة الظلامية والماضوية

والإرهــاب الديني... إلخ)، الأمــر الذي يضفي «صدقيــة» على «تحليلات» الإسلاميين التي تقرن الفساد والاســتبداد والتفقير بالعلمانية ومحاربة الدين ومســخ الهوية العربية الإســلامية والــولاء للغرب... إلخ، بــل وصل الأمر ببعض هذه «التحليلات» إلى حدّ القول إنه وقع «إشــراك اليســار الماركسي في السلطة» باتباع «خطة جهنمية نســج خيوطها محترفو السياسة الغربيون»، وبأن «ما جمع بين الأنظمة الفاســدة واليسار قد أتى أكله ســريعًا باستفحال القمع المقنّع بمؤسســات والملثّم بحقوق الإنســان وتجفيــف الينابيع بعصا الحداثة وثقافة العولمة ونشر ثقافة العري وتخريب الاقتصاد بفأس الشراكة... والتهريب والنهب والخصخصة»[29].

إن الإدماج الذي قــام به الخطــاب الأيديولوجي لحركــة النهضة راهن بوضوح، على المدركات الحسّية المباشــرة لوعي معظم الناس، فلم يستوعب المقولات/ الحواضــن المباشــرة للإجــراءات التي ســتقيم النظــام الجديد (الديمقراطية وحقوق الإنسان والانحياز الاجتماعي للمسحوقين)، بل استوعب كذلك المقولة التي ستحافظ على «مكاسب المجتمع» («الأنموذج التونسي»)، نازعًا هذه المقولات من أسســها الأولية ومركّزًا إياها على أســس «المرجعية الإسلامية». الأمر الذي قاد حسـيًا وعينيًا إلى تركيبة أيديولوجية «جامعة مانعة» و«كافية شــافية» تمثّل حاضنة لجميع أهداف الثورة السياسية والاجتماعية من دون أي «تكلفة» مدفوعة على المســتويين «العقائدي» أو «الحضاري». إن هذه التركيبة توحي حســيًا بأن حركة النهضة تمثّل في الوقت نفسه، حزبًا «حداثيًا» أو «ليبراليــا» يقول بالديمقراطية وحقوق الإنســان والحريــات وتحرر المرأة، وحزبًا «ثوريًا» ينحاز إلى المسحوقين من الشــعب، وحزبًا «إسلاميًا» يتخذ من الإســلام مرجعية في العمل السياســي ودينًا للدولة، بجميع ما يعنيه هذا الربط بين الإســلام من جهة والسياســة والدولة من جهة ثانية من إمكانية الاحتفاظ بجوهر الأطروحة «الأصولية» للإسلام السياسي التي مؤداها ضرورة ألا تجري

(29) الضاوي خوالدية، «مصير تونس تحسمه نتيجة الصراع بين 14 قرنًا و50 سنة،» **الفجر** (12 آب/ أغسطس 2011).

الروابط والعلاقات بين أفراد المجتمع على مـــا يناقض القطعيات التي تحويها مصادر الإسلام، والتي لا تحتمل من وجوه الفهم إلا وجهًا واحدًا[30].

تمكّن آلية «اللاأسسية» الخطاب الأيديولوجي لحركة النهضة من استيعاب أقوى العناصر الحسّـــية المباشـــرة في المقولات الأيديولوجية العلمانية، ومن إدماجها في المقولات الأيديولوجية الإسلامية، ومن الاحتفاظ بالتالي بالعناصر الحسيّة المباشرة القوية في هذه المقولات، ومن استثمار إمكاناتها في المنافسة الانتخابية. فمبدأ عدم فصل الإسلام عن السياسة الذي خرج «سليمًا معافى» من جميع العمليات الإدماجية للمقولات العلمانية أبقى على عناصر قوة لها فاعلية مباشـــرة في حسّ معظم الناس. من أهمّها دلالة علاقة الإسلام بالسياسة على «الاســـتقلالية الحضارية والسياســـية» من جهة، ودلالة هذه العلاقة على وصل السياسة بالأخلاق من جهة أخرى. فمعطيات الحسّ المباشر للمواطن التونسي تؤيد القول إن النخب التي تدعو إلى فك العلاقة بين الإســـلام والسياســـة «لن تنجح سوى في خدمة الأجنبي وتفويت الفرصة على شعوبها»[31]، كما أنها لن تدعو ســـوى إلى تجريد اللعبة السياســـية من أي نظام قيمي وأخلاقي، ما يعني امتدادًا لنظام بن علي الذي «لم يكن مشـــروعه فقط الاستبداد السياسي، وإنّما كذلك السقوط الأخلاقي»[32].

إن هذه التركيبة التي عكســـها الخطاب الأيديولوجي لحركة النهضة قابلة لأن تقرأ من زاويا مختلفة، وأشـــرنا إلى أن خصوم الحركة يسمونها «ازدواجية الخطاب» ـ وربما كان الأصح القول «تعددية الخطاب» - وهو توصيف أقرب إلى «التهمة الأخلاقية» منه إلى شـــيء آخر. كما نشـــير إلى زاوية أخرى يمكن أن يُقرأ منها هذا الأمر وهو أن الحركة جماع خطوط وأجنحة فكرية وسياســـية متعدّدة ومتنوّعة، بل ربما متصارعة في مـــا بينها، وهذا المعطى لا ينكره بعض قادة النهضة الذي يؤكد أن الحركة «تحتضن كل الآراء داخلها ولا تفرض نمطًا

(30) عبد المجيد النجار، «الإسلام دين الدولة،» **الفجر** (17 حزيران/ يونيو 2011).

(31) منصف السلايمي، «فوضى المفاهيم،» **الفجر** (5 آب/ أغسطس 2011).

(32) محمد كشت، «عندما تفصل السياسة عن الدين،» **الفجر** (17 حزيران/ يونيو 2011).

واحدًا في الفكر بل تعيش جدلًا وتنوعًا يستوعبه الإسلام وتقبله مؤسساتها التي تمارس الشـورى»[33]. بيد أن الزاوية التي عالجنا منها هذا «التعدّد» في خطاب حركة النهضة، في هذه الورقة، تبدو في تقديرنا أقرب إلى التناسـب مع السياق التفسيري للحدث الانتخابي التونسي ونتائجه. فالقول إن هذا «التعدد» هو نتاج إدماج أيديولوجي حسّي مباشـر - وهو قول كان لتخصصنا بدراسة الفكر دور أساس فيه - يوفّر إمكانات تفسـيرية لنتائج الانتخابات حكمت مناخها الثوري لعبة الإدماج الحسّي المباشر للتغيير الاجتماعي الفوري (المطلبية الاجتماعية) في الحراك السياسـي الديمقراطي (انتخاب مجلس تأسيسـي لوضع دسـتور جديد).

لعل ما يدعم مشـروعية هذه القراءة هو ما يمكن أن يفضي إليه التأمل في مواقف القوى السياسـية الفائزة التي تلت حركة النهضة في نتائج الانتخابات، وتبيّن مدى قربها من المظهر الإدماجي الأيديولوجي الحسّـي المباشـر الذي اتخذه خطاب الفائز الأول. فالمتابع للمشـهد السياسي التونسي من قرب، في الأشهر الأخيرة، يدرك أن إحدى العلامات الكبرى التي وسمت خطاب منصف المرزوقي، زعيم المؤتمر مـن أجل الجمهورية، في جميع تصريحاته الإعلامية تقريبًا، هي رفضه المطلق لموقف «الحرب العقائدية» و«الاسـتقطاب الثنائي» بين العلمانيين والإسـلاميين، وجعل مشروع الحداثة في مقابل مشروع الهوية. وبدا هذا الرفض في تقديرنا أقـرب إلى «الموافقة» على الخطاب الأيديولوجي الإدماجي الحسّـي لحركة النهضة أو «الانخراط فيه»، لأنه مبني على القول إن هذه الحركة لا تمثّل أي تهديد لمدنية الدولة ومنظومة حقوق الإنسـان و«نمط المجتمع التونسي ومكاسبه الحداثية». وهناك من رأى أن هذا الموقف «مهادنة» من حـزب المؤتمر لحركة النهضـة، أو «مغازلة» لها، تمهيـدًا لتحالف ما بعد الانتخابات. وبصـرف النظر عن مدى وجاهـة هذا الرأي، فـإن الثابت لدينا أن المرزوقـي راهن بموقفه هـذا، كما راهنت النهضة، على الإدماج الحسّـي

(33) الصحبي عتيـق، «النهضة: «مصالحـة بين مقاصد الإسـلام وقيم الحداثـة»،» المغرب، 17/9/2011.

المباشر بين مشروعي «الهوية» و«الحداثة»، وهو الإدماج الذي أثبت فاعليته في انتخابات 23 تشرين الأول/ أكتوبر.

أما الطرف الفائز ثالثًا فــي الانتخابات، ونعني به تيار العريضة الشــعبية، فيكرّس في شــخص زعيمه محمد الهاشــمي الحامدي صورة هي من «أبسط» الصور وأقربها إلى الحسّ الشــعبي المباشــر، في الإدماج بين السياسي الديني (فهو ابن حركة النهضة السابق والإسلامي على الدوام)، والانحياز إلى الفقراء إلى درجة الادعاء بأنه سيســكن في حالة توليه منصب الرئاســة في شقة بحيّ التضامن (حيّ شعبي بالعاصمة التونسية)، بدلًا من قصر قرطاج الفخم[34].

في حقيقة الأمر لم يكن الإدماج الأيديولوجي في المشــهد التونســي في الأشــهر الأخيرة خيارًا راهنت عليه حركة النهضة وحدها، بل كان خيارًا راهن عليــه أيضًا خصومها مــن القوى اليســارية والعلمانية. فمثلمــا حاول خطاب حركة النهضة اســتيعاب أقوى مقولات الخطابات اليسارية والعلمانية، حاولت هذه الخطابات بدورها أن تســتوعب أقوى ما فيه، ونعنــي بذلك مقولة تمثيل الهوية العربية الإســلامية والدفاع عنها. غير أن الفرق بين المحاولتين - الذي يعكس الفرق بين الطرفين فــي نتائج الانتخابات كما نــرى - يكمن في مدى قرب صيغ الاســتيعاب من الحسّ المباشــر لأغلبية النــاس. ولا بد هنا، كي نفهم هذه النقطة بدقة، أن نقارن بين الصيغة الحسّــية المباشــرة التي أصبحت بها قيم الدولة الديمقراطية وحقوق الإنســان «مؤصلة» في المرجعية الإسلامية والصيغة النظريــة التي أُدمج بها مبدأ الهوية العربية الإســلامية في المشــروع الحداثي اليســاري الوســطي من خلال ما ســمي بـ «الاجتهــاد التنويري في الإسلام التونســي»[35]. كما يمكن المقارنة بين ما يرفد رفع الإسلاميين شعار تمثيل الفقراء والمســحوقين من معطيات حسّية مباشــرة (رصيدهم الكبير من

(34) ذاك هو مضمــون تصريحه على قناته «المســتقلة» في أثناء الحملــة الانتخابية، وراج هذا التصريح كثيرًا بين صفحات الفيسبوك.

(35) رشــيد مشــارك، «بين الدولة اللائكية والدولة الدينية.. هناك إمكانية لدولة مدنية،» **الطريق الجديد** (9 نيسان/ أبريل 2011).

تنكيل نظام بن علي/ نظام النهب والفساد)، وسياق «التجريد» الذي يحيط برفع الماركسيين اللينينيين شعار الاعتزاز بهوية الشعب العربية الإسلامية، حينما يبتهجون معه بحلول شهر رمضان، فيجعلونه بدلًا من شهر العبادة والتقرّب إلى الله والإكثار من الحسنات «شهر الذود عن عيش الكادحين والدفاع عن حرية الجماهير وشهر التآزر والتوافق واحترام الآخر والتعايش السلمي... إلخ»[36].

خاتمة

تبقى القدرات التحليلية والاستشرافية لواقع تونس ما بعد انتخابات 23 تشرين الأول/ أكتوبر 2011 مناط الرهان في هذه القراءة التي حاولت أن تدلل على وجاهة طرحها القائل إن الإدماج الحسّي المباشر في الخطاب السياسي كما في الخطاب الأيديولوجي كان عاملًا حاسمًا في هذه الانتخابات من حيث كثافة الإقبال عليها، ومن حيث النتائج التي أفرزتها. ولعل التساؤل عن مصير هذا التفعيل الواسع للإدماج الحسّي المباشر يمثّل المنفذ الذي يمكن أن تمر عبره نتائج هذه القراءة إلى معالجة إشكالات الواقع التونسي الجديد، في علاقة خاصة بمستقبل مسار الانتقال الديمقراطي. مصير هذا التفعيل، في المستوى السياسي، سيكون في أداء الحكومة الجديدة ومعارضتها داخل المجلس التأسيسي وخارجه على السواء، وأما على المستوى الأيديولوجي فسيكون في مضامين الدستور الجديد الذي سينجزه هذا المجلس. وفي ضوء احتمالات تطور الحراكات السياسية والأيديولوجية والاجتماعية في المشهد التونسي الجديد، ستكون هنالك ربما، تقديرات أخرى لحسابات الربح والخسارة في انتخابات 23 تشرين الأول/ أكتوبر.

---

(36) ماهر الزعق، «رمضان الثورة،» **صوت الشعب**، 18/ 8/ 2011.

الفصل الثالث

المشهد السياسي التونسي من الإدماج الحسّي الانتخابي إلى إكراهات التجربة السلطوية العملية: قراءة في دراماتيكية تحوّل الخطاب ودلالاته[1]

من أين الثقة بالمحسوسات، وأقواها حاسة البصر، وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفًا غير متحرك، وتحكم بنفي الحركة ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك (...) وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيرًا في مقدار دينار، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض بمقدار. وهذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ويكذبه حاكم العقل...

أبو حامد الغزالي[2]

تمثّل هذه الورقة جزءًا ثانيًا مكمّلًا للورقة المنشورة في الفصل السابق التي ضمّناها قراءة في انتخابات المجلس الوطني التأسيسي التي أُجريت في تونس

(1) أصل هذا الفصل: سهيل الحبيّب، «المشهد السياسي التونسي من الإدماج الحسّي الانتخابي إلى إكراهات التجربة السلطوية العملية: قراءة في دراماتيكية تحوّل الخطاب ودلالاته،» (دراسة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، حزيران/ يونيو 2012)، على الموقع الإلكتروني: <http://www.dohainstitute.org/file/get/9f055954-d474-4952-9904-b5fea95b8878.pdf>.

(2) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المنقذ من الضلال** (سوسة، تونس: دار المعارف للطباعة والنشر، [د. ت.])، ص 8.

يوم 23 تشرين الأول/ أكتوبر 2011. وحاولنا في تلك القراءة أن ندلل على وجاهة طرح أن ما سميناه «الإدماج الحسّي المباشر» في الخطاب السياسي كما في الخطاب الأيديولوجي كان عاملًا حاسمًا في هذه الانتخابات من حيث نسبة الإقبال التي شهدتها، ومن حيث النتائج التي أفرزتها. وكان مناط الرهان في هذه القراءة - كما أكدنا في خاتمة الورقة - قدراتها التحليلية والاستشرافية لإشكالات الواقع التونسي في مرحلة ما بعد انتخابات 23 تشرين الأول/ أكتوبر 2011 من منطلق مواصلة الدفاع عن الطرح الذي اعتمدناه في الفصل الأول من الكتاب الذي كُتب في الأسابيع الأولى التي تلت هروب بن علي من تونس في مساء 14 كانون الثاني/ يناير 2011. ومؤدّى هذا الطرح هو أن الأنموذج التغييري الذي تجسّده الثورة التونسية يطرح إشكالات عديدة حينما نجعل الانتقال الديمقراطي أفقًا موضوعيًا له، وأن هذه الإشكالات لا يمكن حلّها إلا بتفعيل الرؤية الإصلاحية القائلة بالتغيير المجتمعي الشامل - وأساسه التغيير الثقافي - الذي يستغرق مدة من الزمن، خلافًا لما فُكّر فيه وفُعّل في خضم الحراك التونسي ما بعد 14 كانون الثاني/ يناير 2011 من رؤية تقول بالتغيير الثوري (القاطع والفوري) الذي أساسه حلّ المسألة الدستورية والمسألة السلطوية[3].

بدا ما عُرف بـ «نجاح العرس الانتخابي» في تونس يوم 23 تشرين الأول/ أكتوبر 2011 كأنه انتصار للخيار الثوري المفعّل، ووقع التعامل مع نسبة الإقبال على الاقتراع ونتائجه كأن الأمر يتعلق بانتخابات في ظل نظام سياسي ديمقراطي مستقرّ، فقرئ نجاح الإسلاميين وفشل الحداثيين والعلمانيين واليساريين كما تقرأ نتائج أي دورة انتخابية عادية في أي دولة ديمقراطية عريقة.

(3) استبطن السياق التونسي في فترة ما بعد الثورة ضربًا من المقابلة بين «الثورة» و«الإصلاح»، انطلاقًا من استبطان المفهوم الماركسي اللينيني للثورة بفعل التأثير القوي الذي مارسته قوى اليسار الراديكالي بعيد 14 كانون الثاني/ يناير 2011، إذ لا مبرّر للمقابلة بين مفهومي الإصلاح والثورة ـ كما يبيّن عزمي بشارة ـ إلا داخل الخصومة «التاريخية» بين اللينينيين «الثوريين» وخصومهم «الإصلاحيين/ التحريفيين». انظر: عزمي بشارة، «في الثورة والقابلية للثورة،» (دراسة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، آب/ أغسطس 2011)، ص 25، على الموقع الإلكتروني: <http://www.dohainstitute.org/release/6a25f83f-63b9-4807-8834-791d4a793d90>.

في حين أن قراءتنـــا تعاملت مع هذه الانتخابات من جهة اندراجها في ســـياق حراك ما بعد الثورة في تونس، واســـتقرأت نتائجها من جهة ارتباطها الصميمي بمســـار الانتقال إلى الديمقراطية وإشـــكالاته القائمة والمرتقبة - آنذاك - في هـــذا البلد. لذلك كان اتجاهنا رأسًـــا إلـــى البحث عن العوامل الحاســـمة في تحقق هذين «النجاحين»، النجاح النسبي في نســـبة المشاركة والنجاح المعتبر للإسلاميين من حيث الأصوات التي حصلوا عليها. وأما غايتنا الأبعد فلم تكن قراءة هذه العوامل الحاســـمة في علاقتها بالنتائج الظرفيـــة التي تهمّ انتخابات المجلس الوطني التأسيســـي في حدّ ذاتها فحســـب، بل كانت كذلك - وهذا الأهم - في علاقتها بالنتائج الاستراتيجية لهذه الانتخابات التي يهم تأثيرها في المسار الانتقالي إلى الديمقراطية الذي تعرفه تونس.

ضمن هذا الإطار طرحنا فكرتي الإدماج السياسي والإدماج الأيديولوجي. يتعلّق **الأول** بالإدمـــاج بين إنجاز المطلب السياســـي المتمثّل فـــي انتخابات المجلس التأسيســـي، وتحقيق المطالـــب الاجتماعية المباشـــرة والفورية مثل الشـــغل والعدالة الاجتماعية والتنمية الجهوية... إلخ. ويتعلّق **الثاني** بالإدماج بين روافد أيديولوجية متعدّدة اعتمده خطاب حركة النهضة بالأســـاس، وكانت نتاجـــه تركيبة أيديولوجية تعتمد المرجعية الإســـلامية (عـــدم فصل الدين عن السياســـة وعن الدولة) وتقول - في الآن نفســـه - بالهوية العربية الإســـلامية والخصوصية التونسية والديمقراطية السياســـية والحريات الليبرالية والانحياز إلى الطبقات المســـحوقة... إلخ، وفي الحالتين يتعلّق الأمر بإدماج من جنس الفكر الذي يعتمد - في أساســـه الإبيســـتمولوجي - الحسّ المباشر، ويوظّفه بطريقة واسعة. وكنا نرمي باستخدام مفهوم الإدماج الحسّي المباشر - إن صحّ أنه يرتقي إلى مستوى المفهوم - إلى توصيف العملية الانتخابية ليوم 23 تشرين الأول/ أكتوبر 2011 وتحليلها بإبراز ما اســـتحكمها من بُعد معرفي حسّي لا يطابق مقتضيات التجربة وشـــروط التحليل العقلي أو العقلاني للواقع التونسي والإشكالات التي يعرفها في مســـاره نحو الانتقال الديمقراطي المنشود. وكنا نراهن بذلك على:

أولًا: القدرات التفسيرية لهذا التحليل من حيث الدور الذي أداه الخطاب المتقوقع داخل حدود الحسّ المباشر في الطمس الموقت والظرفي للمشكلات المجتمعية والثقافية التي يطرحها أنموذج ثورة 14 يناير على مهام الانتقال الديمقراطي. فهذا الطمس في تقديرنا هو الذي «أنجح العرس الانتخابي»، بمعنى أنه الذي كان وراء دفع عدد واسع نسبيًا من الجماهير التونسية إلى القيام بواجب الاقتراع على أساس أن «نظام المجلس التأسيسي» سيكون نفيًا ثوريًا قاطعًا وفوريًا، لنظام بن علي بجميع أبعاده السياسية والاجتماعية والاقتصادية. كما أن هذا الطمس المرحلي للمشكلات المجتمعية والثقافية كان في اعتقادنا أيضًا، وراء دفع جزء معتبر من الناخبين إلى اختيار التصويت لحركة النهضة الإسلامية، باعتبارها كانت الأقدر في خطابها على الدمج الأيديولوجي الحسي المباشر.

ثانيًا: وهذا الأهم، قدرات مفهوم الإدماج الحسّي التحليلية والاستشرافية للحراكات والإشكالات التي سيعرفها مسار التحوّل الديمقراطي في تونس في مرحلة ما بعد «نجاح العرس الانتخابي» في 23 تشرين الأول/ أكتوبر 2011، أي في المرحلة التي سيمرّ فيها نواب المجلس التأسيسي للحكم وكتابة الدستور، وستمرّ فيها قوى الأغلبية إلى الممارسة الفعلية للسلطة التنفيذية، وستمرّ بقية القوى لممارسة المعارضة لحكم منبثق عن إرادة شعبية هذه المرّة. إذ كنا نراهن على قراءة هذه المرحلة وسبر أغوار إشكالاتها على خلفية تأثيرات ذاك التفعيل الواسع للحسّ المباشر سياسيًا وأيديولوجيًا، والمراهنة عليه في العملية الانتخابية، ونعني تأثيراته في تطور الحراكات السياسية والأيديولوجية والاجتماعية في المشهد التونسي الجديد. وعلى هذا الأساس طرحنا – في خاتمة الجزء الأول من الدراسة – فرضية بروز تقديرات أخرى لحسابات الربح والخسارة في انتخابات 23 تشرين الأول/ أكتوبر 2011، لا في علاقته بالمعطى المرحلي الذي يرتبط بتوازن القوى بين الأطراف الفائزة والأطراف المنهزمة، بل في علاقته بالمعطى الاستراتيجي الذي يخصّ مسار الانتقال الديمقراطي برمته. فإلى أي حدّ تبدو هذه الفرضية مشروعة؟ هذا السؤال المركزي ستنجلي الإجابة عنه، بحسب تقديرنا، في ما سنحاول الاستدلال

عليه في متن هذه الورقة من تحوّل دراماتيكي شهده خطاب الساسة والمثقفين التونسـيين، خصوصًا المنتصرين منهم انتخابيًا، بعد 23 تشرين الأول/ أكتوبر 2011. وهذا التحوّل يعكس حجم المسـافة بين الخطاب المفعَّل قبل الحدث الانتخابي والمستثمر للحسّ المباشر، والخطاب المفعَّل بعده المصطدم بتجربة ممارسة السلطة[4].

أولًا: تطور دراماتيكي في الخطاب بعد الحدث الانتخابي: السياسيون الرشيدون أصبحوا يبحثون عن مجتمع راشد

يعرف مشـاهدو قناة **الجزيـرة**، وكذلـك قراؤها على النـت، المنصف المرزوقي الذي أصبح أول رئيس لتونس تأتي به الشـرعية الانتخابية في إطار الاتفـاق التحالفي الثلاثي بيـن حزبه «المؤتمر من أجـل الجمهورية» وحزب حركة النهضة وحزب التكتـل الديمقراطي من أجل العمـل والحريات. ولئن لم يظهر المرزوقي فـي «الاتجاه المعاكس» بعد دخوله قصـر قرطاج (القصر الرئاسـي)، فإنه لم يبخل كعادته على قرائه في **الجزيرة نت** بما تجود به قريحة تفكيره السياسـي، وآخرها - إلى حين كتابة هذه الورقة - مقالته التي وسـمها بـ«الحكم الرشـيد والمجتمع الراشـد»[5]، والتي بدت لنا محتوياتها غاية في الأهمية، بحيث إنها يمكن أن تجسّد في تقديرنا التعبير الأكثر تكثيفًا وتنظيرًا عن

---

(4) سيلاحظ القارئ أننا سـنعتمد في مقارناتنا بين الخطابين على مدار هذه الورقة على شواهد نصية حرفية مـن المقالات والمحاورات الصحافية خصوصًا. وهذا الخيـار المنهجي دأبنا عليه في مثل هذه الكتابات لأنه يؤسس ما نعتبره «الأساس الموضوعي» لما نسميه «الخطاب المفعّل». ونريد أن نلفت إلى أن الشـواهد الحرفية المضمّنة في هذه الورقة إنما هي عيّنات تمثيلية - وليست حصرية ووحيدة - للخطـاب. وإذا كنّا قد حرصنا في حـالات كثيرة - بل لعل في أغلب الحالات - على انتقاء الشـواهد الدالة على التحوّل من أقوال الشـخص نفسه، فإن ذلك لا يعني مطلقًا أننا تلاعبنا بالشواهد في الحالات الأخرى، ونخصّ بالذكر حالات المقارنة بين الأقوال الواردة في الصحافة الحزبية نفسـها، وتحديدًا في صحيفة **الفجر** التي تصدر عن حزب حركة النهضة. ونؤكد للقارئ أن أغلب الكتابات الخبرية والتحليلية التي تصدر في كل عدد من هذه الصحيفة تعكس عمومًا خطاب الحركة في زمن الصدور.

(5) منصف المرزوقي، «الحكم الرشـيد والمجتمع الراشـد،» (الجزيرة نت، 18/ 2/ 2012)، علـى الموقـع الإلكترونـي: <http://www.aljazeera.net/opinions/pages/b6240b8a-d68a-4ebf-bd05-48aa5d0c5a3d>.

تحول - نراه دراماتيكيًا - حدث في خطاب النخبة السياسية والمثقفة التونسية بعد 23 تشرين الأول/ أكتوبر 2011.

يخبرنا الرئيس المرزوقي في هذه المقالـة أن توطين الديمقراطية عربيًا - الذي فتحـت له الثورة العربية أوسـع بـاب - «يعني بالنسـبة لأغلبية العرب تطبيق وصفة جاهزة بمكوناتها الأربعة المعروفة: الحريات الفردية - الحريات العامة - استقلال القضاء - التداول السـلمي على السلطة بالانتخابات الحرّة. وعبر هذا التطبيق الميكانيكي يتوقّع البعض الحصول على نظام سياسـي يكفل الحكم الرشـيد». والحال بالنسـبة إلى المرزوقي أن «مِثل هذه النظرة تختزل الديمقراطية في مظاهرها وتختزل الحكم الرشيد في الديمقراطية لأن لها تصوّر سطحي لطبيعة السلطة».

في مقابل هذا التصوّر السطحي يطرح الرئيس المفكّر رؤيته «العميقة» التي تقوم على رفـع تحدّيين اثنين: «الأول التجديد والابتكار في ملفات الدسـاتير والقوانين والآليات حتـى نتوفر انطلاقًا من دراسـة كل تجارب الآخرين على أحسـن الأدوات لفرض العدالة وحماية الحرية. أما الثانـي فهو بناء المجتمع الراشـد أي مجتمـع المواطنين الذين يمتلكـون أقصى قدر مـن المعلومات غير المزيّفة، عن الأرسـتقراطيات الخفية وينتصبون في كل مسـتوى لمحاربة الفسـاد...». وهكذا يخلص فـي الأخير إلى أنه «لا شـيء اليـوم أكثر أهمية وإلحاحًـا من تربية الأجيال الجديدة على أدق تشـخيص للسـلطات الحقيقية وتوزّعهـا وآلياتها وخلفياتها. ولا شـيء أهم من جعل التربيـة المواطنية مادة تدرّس مـن الابتدائي إلى الثانوي والعالي، ويُعتبر النجـاح فيها إجباريًا في كل المراحـل... لا مجال إذن لحكم رشـيد دون مجتمع راشـد، إذ لا وجود ولا تواصل لأحد دون الآخر. كم من تحديات نظرية وعملية تنتظرنا، والثورة تعطينا فرصة تاريخية لنكون مبدعين ومجدّدين لا ناقلين لوصفات جاهزة».

يوحي السـيد الرئيس أنه لا يكتشـف لتوّه «هذا التصـوّر العميق» الذي يضع موضع الرهان تأسـيس المجتمع الراشـد القائم على قيم المواطنة بدلًا من استنساخ قوانين الحقوق والحريات وتركيز السـلطات السياسية التي تأتي

بها الانتخابات النزيهة، وإنما كان «يخبئه» للوقت الملائم، وقت «وصول الديمقراطيين العرب - سواء أكانوا ذوي خلفية علمانية أو إسلامية - للسلطة»، ومعه «أصبح ضروريًا الغوص في لبّ الموضوع، أي قدرة الديمقراطية على حلّ مشاكل الناس المعيشية وفي أسوأ الحالات قدرتها على توزيع مصاعب الحياة بصفة عادلة على الجميع بدل أن تتحملها دومًا نفس المجموعات». وقبل أن يصل هؤلاء الديمقراطيون العرب إلى السلطة كان مفروضًا عليهم «التمسك بالخطوط العريضة الكبرى للديمقراطية وعدم التعرض لنواقصها وحدودها حتى لا تُعطى للخصم أو المنافس أسلحة إضافية».

الحقيقة أن الباحث لا يهمّه كثيرًا متى تولّدت الفكرة في رأس صاحبها، بقدر ما تهمّه اللحظة التي خرجت فيها إلى العلن في الخطاب لتأخذ مكانها في سياقها الموضوعي من حراك الخطاب (الأفكار والمواقف) في تفاعله مع بقية أوجه الحراك المجتمعي، السياسية منها والاجتماعية والاقتصادية والثقافية. لذا فإننا لا يمكننا ألا نقرن بين فكرة المجتمع الراشد باعتبارها شرطًا للديمقراطية في مقالة المنصف المرزوقي وسياق مرحلة ما بعد تولّيه رئاسة الجمهورية التونسية، لأن الكتابات «الجزيرية» (نسبة إلى الجزيرة نت) للرجل كانت تقول إن شروط الدولة الديمقراطية والمجتمع الحرّ متوفّرة في تونس باعتبار التحوّل الذي شهدته مع الثورة، والذي جعل أزلام النظام السابق «لا يفهمون أنهم أمام تونسيين جدد... أمام بشر طلّقوا الخوف وقرّروا أن يأخذوا مصيرهم بأيديهم وألا يخدعهم أحد»[6]. كانت كتابات المرزوقي ترى بوضوح، أن الحلقة المفقودة كامنة في النظامين السياسي والتشريعي على أساس أن «النظام السياسي بالنسبة للدولة بمثابة الجهاز العصبي بالنسبة للجسم... ومن ثمّ أهمية وضع نظام سياسي لتونس الغدّ... يحميها من كل العثرات ويضمن للأجيال المقبلة أقصى قدر ممكن من فرص العيش الكريم»[7].

(6) منصف المرزوقي، «إنها الثورة يا مولاي،» (الجزيرة نت، 31/1/2011).

(7) منصف المرزوقي، «أي نظام سياسي تحتاجه تونس والأمة؟،» (الجزيرة نت، 10/2/2011).

من هذا المنطلــق لا يمكننا أن نعزل هذا «التصــوّر العميق» الذي يطرحه المفكّر بعد أن جلس وراء مكتب رئاســة الجمهورية عن سياق تحوّل الخطاب الذي وسم الحراك السياســي والثقافي التونسي في مشــهد ما بعد 23 تشرين الأول/ أكتوبــر 2011. ويفيدنا هذا الســياق بــأن الصوغ النظــري ذا الصبغة التعميمية التــي ورد بها هذا التصــوّر الجديد - في خروجه إلــى العلن على الأقل - لا ينفي تجانســه دلاليًا مع جملة من المواقــف ذات الصبغة الجزئية والعينية التي تجلّت في خطب السياســيين التونسيين وتصريحاتهم وحواراتهم ومقالاتهم. ويبرز هذا التجانس في الالتقاء، من مسالك مختلفة وبصيغ متعددة، عند الدلالة التي تفيد بأن شروط الانتقال الديمقراطي في تونس تتجاوز حدود العملية السياسية التي يختار بوســاطتها الناخبون حكّامهم بكل حرية وشفافية، وبلا تزوير لما تحصّله صناديق الاقتراع، فإشــكالات هذا الانتقال الذي عبّرت عن إرادته الثورة أصبحت غير كامنة في جهة التشريعات اللاديمقراطية والسلطة السياسية الفاســدة الظالمة وهياكلها التي تزوّر الإرادة الشعبية، بل غدت كامنة في جهة المجتمع نفسه والبنى الذهنية السائدة فيه.

إن بروز هذه المواقف التي تشــير إلى دلالة الإشــكالات المجتمعية في عملية التحوّل الديمقراطي أُنجزت - في المشــهد السياســي التونســي- على مرحلتيــن اثنتيــن: المرحلة التــي تلت ظهور نتائــج الانتخابات وســبق فيها المنهزمون من اليســاريين والحداثيين إلى «اكتشاف» إشــكالات تتعلّق بعمق المجتمع التونسي، ثم المرحلة التي أعقبت تسلّم الحكام الجدد مهامهم حيث سنحت «الفرصة» للمنتصرين من الإسلاميين وحلفائهم - ومنهم السيد الرئيس في كتاباته «الجزيرية» - ليقفوا بدورهم عند إشــكالات من هذا الضرب. وفي كلتا الحالتيــن اقترن بروز هذه المواقــف بطور تجربة عملية أفــرزت نتائجها معطيات تخالف المتوقّع. فالنتائج الهزيلة التي حصدتها قوى اليسار الراديكالي جعلت رموزه يمرّون من القول إن «الشــعب التونســي الذي قام ويقوم بالثورة هو المؤهل... لتحديد النظام السياسي الذي يريد»[8] إلى القول إن هذا الشعب

(8) حوار أجري مع حمة الهمامي (الأمين العام لحزب العمال الشيوعي التونسي)، في: **الشروق** (تونس)، 8/ 2/ 2011.

الذي أنجز الثورة أفرز بالانتخابات الحرة والنزيهة المطلوبة أغلبية «تستند في رؤيتها وبرامجها إلى اختيارات تمثّل امتدادًا في جوهرها للنظام السابق»، وإن أوساطًا شعبية فيه «قابلة لتصديق ما يصلها [من أكاذيب] بسبب عدم معرفتها بالأحزاب والقوى السياسية، وبسبب تجهيل سياسي وثقافي متعمد من طرف نظام الاستبداد الذي دام أكثر من خمسين سنة»[9].

يمثّل ظهور نتائج الانتخابات لحظة مفصلية أولى في تحوّل خطاب النخب التونسية المتعلّق بقضايا الانتقال الديمقراطي. وتجسّد هذا التحوّل في الانزياح من الحديث عن العوائق التي تسكن البنى السلطوية والتشريعية إلى الحديث عن العوائق الكامنة في البنى المجتمعية، والبنى الذهنية منها خصوصًا. ولعلّ الوجه المفجع جدًا والأكثر دراماتيكية لهذا التحوّل عبّر عنه المثقف «الحداثي» أكثر من السياسي اليساري أو الليبرالي. ونجد المثال الأكثر بلاغة مجسّمًا في تجربة المفكر التونسي يوسف الصديق الذي دخل غمار الانتخابات من منطلق القناعة بأن «كتابة الدستور هي مهمة يجب أن تُعهد إلى المفكرين والمؤرخين والفلاسفة وليس إلى أمثال الهاشمي الحامدي [رئيس تيار العريضة الشعبية]». ويؤكد حرفيًا: «والحقيقة أنني وبرغم كل شيء كنت متفائلاً جدًا لأنني - وبصفتي مفكرًا ومثقفًا ومحبًا لبلدي وشعبي- وبخاصة لفئة الشباب في هذا الشعب الذين أعتبرهم الأصحاب الشرعيين لهذا البلد أكثر من سواهم». لكن هذا التفاؤل انقلب بعد الانتخابات إلى خوف تُرجم في قوله: «أنا خائف - حقيقة - من أن تكون هذه الجموع [جماهير الشعب] هي شبيهة بما كان يسميه ابن خلدون والكلاسيكيون العرب «رعاع»... فهل بقيت جماهيرنا رعاعًا؟؟ هذا هو السؤال الذي بات يؤرقني...»[10].

كانت هذه اللحظة التي تلت نتائج الانتخابات لحظة أولى بارزة في تمفصل خطاب النخب السياسية والمثقفة التونسية التي كانت مجمِعة إلى يوم 23 تشرين الأول/ أكتوبر على «عظمة» الشعب التونسي. ففي وقت قرأ فيه المنهزمون - أو

---

(9) حوار أجري مع حمة الهمامي، في: **الشروق**، 2/ 11/ 2011.

(10) حوار أجري مع يوسف الصديق، في: **الصباح** (تونس)، 29/ 10/ 2011.

جماعة نسب «الصفر فاصل» كما يقال اليوم - في نتائج الانتخابات علامات «جهل» الشعب ثقافيًا وسياسيًا، بل دنوّه إلى مرتبة «الرعاع»، اعتبر المنتصرون أن هذا الشعب «يحقّ له أن نفخر به وأن نباهي به الأمم.. إن شعبنا استطاع بذكائه الثاقب أن يميّز بين الغثّ والسمين... وما نراه اليوم من سلوك حضاري يؤشر إلى أن ثورة ثقافية جذرية بصدد الاختمار والتبلور تبشّر بميلاد إنسان جديد»[11].

بيد أن تحوّل المواقف السياسية في المشهد التونسي نحو الحديث عن المشكلات والمعوّقات المجتمعية، الذهنية والسلوكية، سيزداد دراماتيكية حينما تتلاشى نشوة الفرحة الانتخابية لدى المنتصرين بعيد وقت وجيز، ويصطدمون بسعة المسافة بين التعامل مع الشعب التونسي باعتباره ناخبًا والتعامل مع الشعب التونسي باعتباره محكومًا. هذه المسافة التي عكسها دراماتيكيًا تحوُّل الخطاب هي المسافة التي تفصل بين المعرفة التي تستند إلى مرجع الحسّ المباشر والمعرفة التي تكرهها التجربة العملية على اعتماد أدوات العقل. فقبل 14 كانون الثاني/ يناير 2011 كانت المشكلة في سلطة سياسية فاسدة مستبدة، وبعده كانت في سلطة لا تمثّل الإرادة الشعبية الثورية، لكن بعد قيام السلطة التنفيذية المنبثقة من المجلس التأسيسي لا يمكن للثوري الفائز في الانتخابات إلا أن يقرّ بأننا «قد استطعنا أن نعيد بناء المؤسسة السياسية على قواعد سليمة وديمقراطية وشرعية وأن نختار لتسييرها رجالًا وطنيين تعذّبوا كثيرًا وضحّوا من أجل هذا البلد، وكلهم عزم على بذل قصارى جهدهم للإسهام في إعادة بناء المؤسسات الأخرى على نحو مماثل»[12]. لكن هل سيحلّ هذا التغيير المؤسساتي - الحاصل منه والذي سيحصل - المشاكل التي قامت من أجلها الثورة، كما كان يقول منطوق الحملات والبرامج الانتخابية؟ الجواب عن هذا السؤال أصبح بالنفي عند الثوري الماسك الجديد بسلطة البلاد الشرعية بعد 23 تشرين الأول/ أكتوبر 2011، باعتبار أن هذا التغيير المنشود أصبح مقترنًا باستحقاق جديد يختلف نوعيًا عن الاستحقاقات التي وضعها على جدول برنامجه الانتخابي،

(11) محمد كشت، «أصبحنا على وطن،» **الفجر** (تونس) (4 تشرين الثاني/ نوفمبر 2011).

(12) من خطاب الرئيس منصف المرزوقي أمام رجال الأعمال، ورد في: **الصريح** (تونس)، 2011/12/24.

يتعلق هذا الاســتحقاق بضرورة «إعادة تأهيل العقليات والسلوكيات، لأننا قبل أن نكون ضحية الوضع الاقتصادي فإننا ضحية عقليات وتصرفات نمّاها وغذّاها نظام الاستبداد السابق»[13].

هكذا يلاحظ الباحث كيــف أنه تمّ المرور في غضون أســابيع قليلة، من القول بأولوية تطهير أجهزة الدولة من الفاســدين وتشــغيل العاطلين وتحقيق العدالة بين الجهــات... إلخ إلى القــول إن «أولوية الأولويــات اليوم تحقيق الاســتقرار الأمني والاجتماعي وتوعية الشــعب قدر الإمكان بأن الحكومة لا تملك عصا ســحرية وليس بإمكانها الاســتجابة إلى كل الانتظارات وتلبية كل الطلبات دفعة واحــدة»[14]. ولا يكمن مناط التحوّل في هــذا الخطاب الوليد عند المنتصرين في الانتخابات، بعد قيام الســلطة السياسية المنتخبة في تونس، في الإقرار بتواصل المشاكل الاجتماعية نفسها التي يعانيها التونسيون منذ فترة حكم بن علي، بل يتجسّد هذا التحوّل الخطابي في الانزياح عن الربط المباشر بين هذه المشــاكل وأزمة النظام السياسي المســتبد والفاسد كما كان يقال قبل الانتخابات. هذا الربط لم يعد يســتقيم لأن معطيات الواقــع الجديد تفيد عند المنتصر في الانتخابــات - بخلاف معطيات المنهزم - بأنــه «ليس هناك أزمة حكم في البــلاد ولكن هناك تجربة جديــدة، ليس لنا تقاليد فــي الديمقراطية بمعنى التوفيق بين الحريّة والنظام»[15].

إننا إذ نتحدّث هنا عن تحوّلات في الخطاب ذات طابع دراماتيكي، فذاك لأن صفة الباحث «تكرهنا» على أن نضع الظواهر في سياق تطوّرها الموضوعي، فنقف عند البرهة الزمنية القصيرة جدًا (بالكاد أسابيع) التي تفصل بين تحوّلين في الخطاب غاية في الخطورة: تحوّل **أول** يتعلّق بنقل مناط الخلل من السلطة السياســية إلى المجتمع، وتحوّل **ثانٍ** يتّصل بتغيير طبيعــة الخلل من الماديات

(13) المصدر نفسه.

(14) حوار أجري مع مصطفى بن جعفر (رئيس المجلس الوطني التأسيسي ورئيس حزب التكتل المشارك في الحكومة)، في: **المغرب** (تونس)، 22/ 2/ 2011.

(15) حوار أجري مع الشيخ راشد الغنوشي (رئيس حركة النهضة) في: **الشروق**، 1/ 4/ 2012.

(النظام السابق وأزلامه الباقون ومؤسساته الفاسدة وقوانينه الاستبدادية... إلخ) إلى الذهنيات (قيم المواطنة الغائبة والجهل السياسي والثقافي والوعي المفقود بحدود قدرات الحكومة الحالية وبصيغة التوفيق بين الحرية والنظام... إلخ). وكان هذا التحوّل الخطابي دراماتيكيًا أيضًا لأنه طال خطاب الساسة، المنهزمين انتخابيًا في مرحلة أولى ثم المنتصرين، وطال خطاب المفكرين بوضوح أكثر، وقال محمد الطالبي بعيد الانتخابات: «نحن المفكرين لم نفهم الشعب، لا بد من مراجعة مفاهيمنا وتصوراتنا للشعب»[16].

تجلّت دراماتيكية هذا التحوّل الخطابي في مرحلة أولى عند اليساريين الراديكاليين (الماركسيين اللينينيين)، لأنه ترجم عمق الفجوة بين متصورهم لطبيعة الشعب التونسي و«وعيه الثوري الطبقي»، حينما قاموا بالدور الرئيس في تفعيل خيار انتخاب مجلس تأسيسي في أثناء اعتصام القصبة الثاني، وبين حقيقة هذا الشعب كما أبانت عنها عملية هذا الانتخاب. وأما التجلّي الأبرز لهذه الدراماتيكية فحدث في جهة الترويكا الحاكمة، وفي مقدمها حركة النهضة، وتحديدًا في عمق الفجوة التي تباعد بين الخطاب الذي فُعِّل قبل ممارسة السلطة، خصوصًا في أثناء الحملة الانتخابية، والخطاب الذي أُجبرت على تفعيله والترويج له في علاقة بالتجربة العملية لحكم الشعب التونسي الذي انتخبها بعنوان تحقيق أهداف الثورة. والمقاربة بين الخطابين تكشف عن مظهرين بارزين على الأقل من التحوّل الدراماتيكي: مظهر أول في التحوّل من خطاب الثورة إلى خطاب ضدّ الثورة، ومظهر آخر في التحوّل من خطاب الهوية إلى خطاب ضدّ الهوية.

ثانيًا: دراماتيكية التحوّل من خطاب الثورة إلى خطاب ضدّ الثورة

لا بد من أن نوضّح بداية، أننا نستخدم مفهوم الثورة في هذا السياق ليس بدلالة عامة مجردة، بل بدلالة خاصة مجسَّدة. وعلى كل حال، فإن الدلالة الأولى ممتنعة تقريبًا، لأن الكلمة الدارجة في الاستخدام اليومي للغة، وحتى

---

(16) محمد الطالبي في تصريح له، في: **المغرب**، 28/10/2011.

في الكتابات التاريخية «أطلقت كتسـمية على عدد كبير من الظواهر المختلفة في شـدّتها»[17]. نعني بالثـورة هنا «الثورة التونسـية، ثـورة 14 يناير 2011 تاريـخ فرار الرئيس بن علي، مـن حيث هي أنموذج فـي التغيير ذو خصائص مخصوصة»، أهمّها - كما اجتهدنا في تحليلها من قبل - المضمون الاجتماعي والطابع الجماهيري العفوي ومطلـب التغيير الجذري والفوري. ورأينا أن هذه الخصائص التـي ينطوي عليها أنموذج ثورة 14 يناير تطرح إشـكالات عديدة حينما نجعل من الانتقال الديمقراطي مسارًا طبيعيًا لها في المرحلة التي تعقب نجاحها في خلع بن علـي. كان منطلقنا في الحديث عن إشـكالات قائمة في طريق الانتقال من ثورة 14 يناير إلى الوضع الديمقراطي هو تفعيل الرؤية التي تعتبر التحوّل الديمقراطي مسألة مجتمعية عامة، في حين أن ما كان يُفعَّل ويفكَّر فيه في المشهد التونسي استند إلى الرؤية التي تحصر هذا التحول في الجوانب التشريعية والسياسية السلطوية[18].

اعتبرنـا أن أحد أهم عناصـر «نجاح» الحدث الانتخابي في 23 تشـرين الأول/ أكتوبر، من حيث الكثافة النسـبية لإقبال التونسـيين على الاقتراع، هو عملية الدمج المباشر بين الحلّ السياسي التشريعي (انتخاب مجلس تأسيسي) والمطالب الاجتماعية التي ميّزت الثورة التونسية. ووسمنا هذا الإدماج بالحسّي لاعتقادنا أنـه كان مبنيًا على معرفة غير مطابقة لحقائـق الأمور. وبالفعل، كان يكفي المنتصرين في الانتخابات أن ينطلقوا في مباشـرة السلطة السياسية حتى يكتشـفوا من موقع التجربة على الأرض حقيقة المعرفة التـي كان يقوم عليها خطابهم قبل تولي السـلطة التي جلبت لهم أصوات الناخبين، لأنها كانت في مسـتوى وعي أغلبية الناس. وكان الجميع في تونس علـى بيّنة منذ 14 كانون الثاني/ يناير 2011 مـن الطوفان الاحتجاجي المطلبي وحـراك الاعتصامات والإضرابات وقطع الطرق وتعطيل المنشـآت الإنتاجية التي ينخرط فيها شطر مهم من جماهير الشـعب التونسـي، أي من جماهير الفقـراء والمعطّلين عن

(17) بشارة، «في الثورة والقابلية للثورة،» ص 6.

(18) انظر الفصل الأول من هذا الكتاب.

العمل وسكّان المناطق المحرومة التي انتفضت على سلطة بن علي، لكن الجديد هو أن الحكّام الذين أتت بهم الشرعية الانتخابية أصبحوا ينظرون إلى هذه المظاهر من موقع السلطة المسؤولة لا من موقع الأطراف السياسية التي تخشى على الثورة من التفاف «الثورة المضادة» وتلكؤ حكومة الباجي قائد السبسي وعجزها عن تحقيق أهداف الثورة و«مؤامرات» أزلام النظام السابق والمال السياسي... إلخ.

اكتشف من كانوا الأعلى صوتًا في الدعوة إلى «الثورة الدائمة»، من موقع السلطة، أن للحراك الاحتجاجي بعد مجيء الشرعية الانتخابية «حقيقةً» أخرى. وانعكس هذا الاكتشاف دراماتيكيًا في تحوّل الخطاب إلى حديث التفارق والانفصام - بدلًا من الاندماج - بين حراك الثورة والاحتجاج الاجتماعي من جهة، ومصلحة الجماعة الوطنية والبلاد والدولة عمومًا من جهة ثانية. فنرى أن رئيس الجمهورية الشرعي يقول في شأن المحتجّين الثائرين: «بقدر ما أتعاطف معهم وأفهم موقفهم لأني من الطبقة المسحوقة مثلهم، فإني أقول لهم إنهم بصدد التسبّب في كارثة للبلاد من شأنها أن تغرق السفينة بكل ركّابها»[19].

ويعتبر علي العريض، وزير الداخلية في حكومة الشرعية الانتخابية: أن «الذين يغذون التصدعات الاجتماعية والنعرات الجهوية ويدفعون نحو إثارة المشاكل التاريخية ويرغبون في حلّ مشاكل متراكمة لعدة عقود في أيام معدودة هم في حقيقة الأمر لا يريدون خيرًا للدولة، بل هم بصدد ضرب الدولة»[20]. والمثير في هذا الخطاب هو تحوّل المنتصرين في الانتخابات بعد تسلّمهم زمام السلطة من القول إن الحراك الثوري أنقذ البلاد من الكارثة (كارثة بن علي وأزلامه وكارثة حكومة محمد الغنوشي وربما كارثة حكومة السبسي) إلى القول إن هذا الحراك نفسه يسبّب للبلاد كارثة، ومن القول إن الدولة هي التي تهدد

---

(19) من خطاب الرئيس منصف المرزوقي أمام رجال الأعمال، ورد في: **الصريح**، 2011/12/24.

(20) علي العريض في تصريح لإذاعة «موزاييك أف أم» التونسية الخاصة ورد نصه في: **المغرب**، 2012/1/25.

هذا الحراك بـ «وجود إطارات العهد السابق وعقليتهم... إضافة إلى استمرارية الاعتماد على البوليس السياسي...»[21]، إلى القول إن هذا الحراك هو الذي يهدد الدولة. **لكن هل ينمّ هذا التحوّل الدراماتيكي في خطاب المنتصرين عن أن هؤلاء مارسوا على الشعب فعل خديعة في معناها الأخلاقي؟**

الحقيقة أن هذا السؤال يتجاوز حدود اشتغال الباحث الذي لا يملك «أدوات البحث» في النوايا والسرائر، غير أن المعطيات الخطابية الملموسة تفيد باستبعاد هذه «الفرضية الأخلاقية»، ونشير في هذا المضمار تحديدًا إلى أن الفائزين في الانتخابات بقوا، بعد ظهور النتائج وإلى حدود تسلّمهم السلطة، يرددون خطابهم المتماهي تمامًا مع الحراك الاحتجاجي المطالب بالتغيير الاجتماعي الفوري. فمنصف المرزوقي بقي - إلى حين تولّيه الرئاسة - يؤكد أن «المشاكل الاجتماعية والاقتصادية لا يمكن أن تنتظر والأحزاب السياسية الكبيرة الفائزة بأكبر عدد من المقاعد من واجبها أن تتحمّل مسؤولياتها»[22]. وفي ملف أنجزته جريدة **المغرب** - قبيل تأليف الحكومة بأيام قليلة - عن موجة الاعتصامات أكّد ممثل النهضة «كنا وما زلنا وسنبقى مع حرية التعبير وحرية التظاهر ومع حرية الاعتصام السلمي وما زلنا نؤمن بأن شعبنا وشبابنا والكثير من أبناء تونس في الجهات الداخلية لهم العديد من المطالب المشروعة، وهي مطالب الثورة... نحن رفعناها ولا زلنا نرفعها... ونأمل ننتخب [يعني أعضاء المجلس التأسيسي] رئيس جمهورية في أقرب وقت، وأن نختار رئيسًا لحكومة قادرة على مجابهة التحدّيات التي تعيشها البلاد وتقدر على الاستجابة لمطالب المحتجين»[23]. والمعنى نفسه يؤكده ممثّل حزب التكتّل حليف النهضة في قوله: «ليس لنا من حلّ سوى انتظار الحكومة القادمة لإيجاد حلول جذرية لهذه المسائل»[24].

(21) من كلام علي العريض في تصريحه: **الصباح**، 24/ 2/ 2011.

(22) حوار أجري مع منصف المرزوقي، في: **المغرب**، 30/ 10/ 2011.

(23) من تصريح نور الدين البحيري ممثل حركة النهضة، في: «موقف الأحزاب من موجة الاعتصامات،» **المغرب**، 10/ 12/ 2012.

(24) من تصريح سعيد المشيشي ممثل حزب التكتل الديمقراطي، في: المصدر نفسه. مع العلم أن كلًا من البحيري والمشيشي أصبح عضوًا في الحكومة الجديدة التي تحدثنا عنها.

نريد في الحقيقة أن نصـرف ذهن القارئ عن فرضية «الخديعة» الأخلاقية بإيرادنا هذه التصريحات التي يؤكد فيها هؤلاء الساسة، بعد فوزهم الانتخابي، أن حلول المشكلات الاقتصادية والاجتماعية مشروطة مباشرة بالإرادة السياسية، بغية أن ينصرف معنا إلى مفهوم «الخديعة» المعرفية الذي تؤكده حقيقة أن التحوّل في الخطاب حدث عند المنتصرين بعد بدئهم في ممارسة السلطة، وليس بعد اطمئنانهم إلى نتائج الانتخابات. فمع بداية ممارسة السلطة دخل هؤلاء طور التجربة - بمفهومها الإبيستمولوجي - حيث بان لهم أن المعرفة التي يتوفّر عليها خطابهم الثوري والانتخابي، بقدر ما تتماهى بالحسّ المباشر لأغلبية الناس، فإنها تتباين تباينًا جذريًا مع مجريات الواقع على الأرض. وكان يجب على قارئ **الفجر** (الصحيفة الصادرة عن حزب حركة النهضة) أن ينتظر شروع الحكومة الشرعية في ممارسة سلطتها حتى تأتيه بيّنة خبراء الاقتصاد والتنمية التي تؤكد ضرورة البدء بإنعاش الاقتصاد الوطني «عن طريق تأمين السلم الاجتماعي الاقتصادي، فالفترة التي نعيشها ليست فترة عادية وتتطلّب الكثير من الصبر والتفهّم من جميع الأطراف، سواء من المطالبين أو من المانحين»[25].

تلك هي المعرفة العقلانية التي غدا يحتاج إليها المنتصر انتخابيًا ويشتغل بها بعد أن أصبح صاحب قرار سياسي. واللافت في هذه النوعية من المعرفة أنها تتوفّر على معادلة فيها ضرب من مناقضة المعادلة التي تستحكم المعرفة الحسّية المشغَّلة والموظَّفة ثوريًا. فإذا كانت المعرفة الحسّية ترى في نظام بن علي شرًا مطلقًا يجب القطع معه كليًا، فإن معرفة خبراء التنمية تقول: إنه «لا يمكن تحقيق التنمية الجهوية إلا بالرجوع إلى مستوى النمو الذي كان يسجّله الاقتصاد سابقًا على الأقل»[26]. وفي مقابل ما يعتقده الخطاب الثوري الانتخابي من خير مطلق يجسّده الحراك الثوري، يكشف الخطاب الاقتصادي العقلاني عن أن الركود الذي يمرّ به الاقتصاد الوطني «أقلّ ما يقال عنه أنه «بأيدينا لا

---

(25) الرأي للدكتور عبد اللطيف محمود، في: «خبراء في التنمية والاقتصاد: السلم الاقتصادي والاجتماعي السبيل الأمثل لتحقيق التنمية،» **الفجر** (27 كانون الثاني/ يناير 2012).
(26) المصدر نفسه.

بيد عمرو»، بمعنى أن هذا الركود لم يرتبط بتأثيـــر الأزمة الاقتصادية العالمية، بل بسلسلة المطالب الاجتماعية والاعتصامات التي يمكن تفهمها في المرحلة الأولى التي أعقبت الثورة»[27].

على قاعدة هذه الأرضيــة المعرفيــة العقلانية، انقلب سُــلّم الأولويات ومعايير الفعل الإيجابي في خطاب الأطراف المنتصــرة في الانتخابات. فبعد أن كان الهاجس بعد الثورة هو ممارســة الحرية والمحافظــة عليها من التفاف الحكومة اللاشــرعية وأزلام النظام الســابق و«قوى الثــورة المضادة»... إلخ، أصبح الهاجس بعد الانتخابات هو «كيف نضمن النظــام وتحقيق التوازن بين النظام والحريّة، حتى نتجنّب الصدامات والفوضى والاحتجاجات غير المنظمة ونحقق الاســتقرار والأمن، لأنه لا يُمكن الحصول على التنمية دون نظام»[28]. وفي هذا الإطار برّر وزير الداخلية في الحكومة الشــرعية قطع شــارع الحبيب بورقيبة - الشــارع الرمز للثورة التونســية[29] - أمام التظاهر[30]، على أســاس «أن هذا القــرار يدخل في إطار حاجة البلاد الماســة إلــى ترتيب الأولويات، وبما أن المواطن التونســي يطالب بفرض الأمن، فإن الوزارة مطالبة بالتقليص من إمكانية حدوث المصادمــات... [التي] بدأت تخرج في الآونة الأخيرة عن الطابع السلمي لتتحوّل إلى مناوشات تضرّ بالمرافق العامة وبالسياحة»[31].

في ســياق هذا الترتيب الجديد للأولويات الذي تفرضه تجربة الممارسة العملية للســلطة يلاحظ الباحــث كيف تغيّــرت فعليًا، في خطــاب الفائزين بالانتخابات، مضامين الشــعارات الثورية والوعود الانتخابية. فإذا كان إصلاح

---

(27) وليد الدرعي، «بأيدينا لا بيد عمرو،» **الفجر** (27 كانون الثاني/ يناير 2012).

(28) حوار أجري مع الشيخ راشد الغنوشي، في: **الشروق**، 1/ 4/ 2012.

(29) باعتباره احتضن آلاف المتظاهرين الذين نــادوا برحيل بن علي يوم 14 كانون الثاني/ يناير 2011.

(30) هذا القرار الذي تسـبب بحـدوث صدامات عنيفة ما زالت تداعياتهــا متواصلة حتى كتابة هذه الورقة.

(31) مــن كلام علي العريــض وزير الداخلية في جلســة حوار بالمجلس التأسيســي، ورد في: **المغرب**، 1/ 4/ 2012.

وزارة الداخليــة قد عنى مثلًا، قبــل قيام الحكومة الجديــدة، تطهيرها من قتلة الشــهداء والضالعين في تعذيب آلاف المناضلين السياســيين ومحاسبة رموز القمــع الذين حموا نظام الاســتبداد... إلخ، فإن ما حدث فعليًــا هو أن وزارة الداخلية الجديدة «بدأت فعلًا في تطبيق الإصلاحات الضرورية التي من شأنها أن تســهّل عمل رجل الأمن من خلال اقتنــاء المعدات اللوجســتية وتكثيف التربصات وسن القوانين وغيرها»[32].

أما شعار محاسبة رموز الفساد الاقتصادي والمالي الذين تورّطوا مع أفراد عائلة المخلوع وزوجته في نهب الشعب التونسي فتحوّل مضمونه إلى الحديث عن «أزمة ما بين 400 إلى 500 رجل أعمال في حالة عطالة بسبب قرار منعهم من الســفر وقد ضيّع ذلك على تونس العديد من فرص الاستثمار ومنها الكبير جدًا خاصة في ليبيا، فالتونســيون اليوم يكادون أن يكونوا غائبين عن الســوق الليبية التي تشهد قدوم مســتثمرين من مختلف أنحاء العالم»[33]. ومن ثم فلم يعد هذا الموضوع مدرجًا فــي طريق تخليص البلاد من رموز الفســاد المالي والاقتصادي، بل أخذ «طريقه إلى التســوية ونحن في حركــة النهضة مع فضّه بأقصى ما يُمكن من الســرعة وإعادة الحقوق لأصحابها ويأخذ هؤلاء حقوقهم بعيدًا عن كل تفريط في المــال العام وحقوق الناس ولكن كذلك دون انتقام أو تشفّ»[34].

إن انقلاب سُــلّم الأولويــات العملية والإجرائية، من منظور المســؤولية الفعلية على تحقيق الأهداف الاجتماعية للثورة (التنمية والشــغل والعدالة بين الجهات) حتّم حدوث ما يشبه الانقلاب كذلك في سلم معايير تقويم الظواهر والنظر إليها في خطــاب الأطراف المنتصرة في الانتخابــات. فلم يعد التاريخ القمعي والاســتبدادي لوزارة الداخليــة وإطاراتها ذا أهميــة مقارنة بدورهما الحيــوي الراهن في حفــظ الأمن والنظــام وتوفير الشــروط الضرورية لعودة

---

(32) المصدر نفسه.

(33) حوار أجري مع الشيخ راشد الغنوشي، في: **الشروق**، 1/ 4/ 2012.

(34) المصدر نفسه.

النشــاط الاقتصادي الوطني إلى ســالف عهده. كما أن الإمكانات الاستثمارية لرجال الأعمال ونتائجهــا الإيجابية المرتقبة في هذا النشــاط أصبحت مقدمة على ماضيهم في الفســاد والتورّط مع عائلة المخلوع. وأما أبناء الشــعب فبعد أن كانوا - بحراكهم الثوري وانتخابهم لـ «قوى الثورة الحقيقيين» - في منتهى الوعي الثوري واليقظة الثورية تجاه «قوى الثورة المضادة» أصبحوا - أو أصبح جزء منهم على الأقل - لا يفهمون «أن فوضى الإضرابات والاعتصامات دمار وخراب للاقتصاد التونســي، وأن الضحية هو هذا المواطن التونسي الذي قام بثورة حتى يحقق الكرامة ولا كرامة بدون شغل ولا شغل بدون استقرار وتطور اقتصادي»[35].

هكذا أُكره خطــاب المنتصرين في الانتخابات على انتهــاج هذا التحوّل الدراماتيكي من الثــورة إلى ضد الثورة بالفهم الذي تكــرّس عمليًا ونظريًا في السياق التونســي منذ 14 كانون الثاني/ يناير 2011. وهذا الفهم تجاوبت في نطاقه دلالات الثورة في الماركسية اللينينية مع الحسّ الاجتماعي المباشر، ورفع لواء هذا الفهم - أو هذا المفهوم - للثورة الإســلاميون وغيرهم من الأطراف السياســية والأيديولوجية (وفي مقدمهــم منصف المرزوقــي وحزبه المؤتمر من أجل الجمهورية) بالحماسة نفســها التي رفعه بها «أصحابه الأصليون» من اليســار الراديكالي. واحتفت **الفجر** بهذا المفهوم واشــتغلت به، متحدّثة كثيرًا عن «ثورة 14 جانفي [يناير] 2011م أرادها الشــعب الذي يريد إسقاط النظام، إســقاطًا لجميع المكونات البنيوية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية للنظام البائد، بما يعني تحديدًا إحداث تحولات رئيســية في البنى الاجتماعية والسياسية للبلاد»[36].

كشــفت التجربة العملية للمنتصرين في الانتخابات منــذ انطلاقتها، عن عدم تطابق هذا المفهوم الثــوري مع حقيقة الواقع ومجرياته. فليســت الدولة التونســية ومخلفات نظامي بورقيبة وبن علي شــرًا مطلقًا، فهنــاك عناصر قوة

---

(35) محمد الفوراتي، «الاعتصامات=الخراب،» **الفجر** (23 كانون الأول/ ديسمبر 2011).

(36) عبد العزيز التميمي، «ما الذي يصنع ربيع تونس،» **الفجر** (29 نيسان/ أبريل 2011).

يمكن استثمارها والبناء عليها. كما أن ثورة 14 يناير بما تستبطنه من رغبة جامحة في التغيير الجذري والفوري ليست خيرًا مطلقًا، لأن في ما ينتج من هذه الرغبة عمليًا من حراك مطلبي احتجاجي ما يعرقل تحقيق التغيير الذي لا يمكن أن يتحقق إلا تدريجًا. من هنا أصبحت الثورة التونسية في هذا الخطاب «تجربة بشرية تحتاج إلى الرشد والترشيد لا إلى الشحن الأيديولوجي»[37]. ويؤشر هنا هذا التقابل بين الرشد والترشيد من جهة، والشحن الأيديولوجي من جهة ثانية إلى تحوّل في دلالة الثورة في خطاب إسلاميي حركة النهضة على وجه التحديد. فبعد أن كانت «المرجعية الإسلامية» تهدي هؤلاء إلى مضمون للثورة يطابق، تقريبًا، مفهوم الثورة عند الاشتراكيين الثوريين[38]، أصبحت فجأة توجههم إلى مضمون هو أقرب إلى مفهوم العقلانية الأداتية عند علماء الاجتماع الغربيين المعاصرين[39].

ضمن هذا السياق تحوّل مفهوم الثورة دراماتيكيًا، في غضون أسابيع قليلة، عند الكاتب «المفكر»[40] الإسلامي نفسه. ففي غمرة النشوة بنتائج الانتخابات كانت الثورة بمنزلة تحدٍّ بأنها «دائمًا تتأسس على أفكار جامحة محرورة وعلى قيم متسامية وعلى روحانية متمردة شجاعة»[41]، وأما بعد أن تلاشت هذه النشوة بفعل المشكلات الواقعية التي اعترضت الحكومة الجديدة فأصبحت الثورة تعرّف بأنها «مسار ومصير وذهاب متبصّر إلى مستقبل مختلف»[42]. وفي هذا الحديث عن الثورة المسار وعن الذهاب والتبصّر، يتبنى «المفكر» ما نقده وحذّر منه قبل مدة تقل عن أربعة أشهر، حين نقد الثورة وحذّر منها

(37) محمد الفوراتي، «ماذا يريد المتهورون من تونس،» **الفجر** (13 كانون الثاني/ يناير 2012).

(38) انظر هذا المفهوم في: بشارة، «في الثورة والقابلية للثورة،» ص 24- 25.

(39) انظر هذا المفهوم مثلًا، في: آلان تورين، **نقد الحداثة: الحداثة المظفرة (القسم الأول)**، ترجمة صياح الجهيم (دمشق: وزارة الثقافة، 1998)، ص 220.

(40) هكذا قدّمت **الصباح** بحري العرفاوي، تاريخ 7/ 10/ 2011.

(41) بحري العرفاوي، «ثقافة الثورة وثقافة الدولة،» **الفجر** (4 تشرين الثاني/ نوفمبر 2011).

(42) بحري العرفاوي، «في الفكر الحريمي والتلويث السياسي،» **الضمير** (تونس) (23 شباط/ فبراير 2012).

«حين تنتصر وتتشكّل في هيئة «دولة» تبدأ في «البرود» والانحسار وتبدأ مفردات جديدة في الشيوع من «واقعية» و«تدرّجية» و«ضرورات المرحلة» و«مقتضيات السياسة»... تلك السياسة ماكرة ومتربّصة ومنتقمة»[43]. كان «المفكر» الإسلامي، في غمرة النشوة بقرب التمكّن من السلطة السياسية، يخال أن الإسلاميين من طينة غير طينة الثوريين الذين يتحوّلون من «ثقافة الثورة» إلى «ثقافة الدولة» بعد أن يمسكوا السلطة، لكنه يجد نفسه، بعد برهة وجيزة، يتحوّل إلى «دولاتي» (نسبة إلى الدولة) بامتياز ينقد «الثوريين» الذين «يغفلون عن حقيقة مفزعة، وهي أنهم إنما يقومون بإشاعة وعي «حريمي» تجرّد أصحابه من تحمُّل المسؤوليات ومن الإرادة والتصبر والاحتمال وفهم الظواهر وفق مبدأ الأسباب والمقدمات... ولا يكلّف هؤلاء الكسالى أنفسهم جهدًا عقليًا لفهم الظواهر فهمًا علميًا من أجل اقتراح المعالجات العميقة المجدية وبمنهج هادئ مسؤول وبروحانية إنسانية»[44].

على هذا النحو دخل خطاب المنتصرين انتخابيًا، خصوصًا الإسلاميين منهم، في تناقض جوهري مع الخطاب الثوري اليساري الراديكالي، بعدما تبيّن في ما يبدو أن «المرجعية الإسلامية» التي يستند إليها هؤلاء تختلف عن مضامين التغيير الاجتماعي في منطق المادية التاريخية، وأنها تتوافق مع مضامين التغيير الاجتماعي في منطق العقلانية الأداتية التي يقدّمها علم الاجتماع الوظيفي باعتبارها القاعدة النظرية للتنظيمات «ذات الأهداف الاقتصادية والإدارية والاجتماعية» في المجتمعات الغربية الرأسمالية المعاصرة[45]. وتجسّد هذا التناقض بين الخطابين في التقابل بين القول بالسلم الاجتماعي باعتباره أساس التغيير المنشود، والقول إن الثورة لمّا تنتهِ، على أساس أنه «رغم انتخاب مجلس وطني تأسيسي وتعيين حكومة جديدة فإن المطالب الشعبية التي رفعتها الثورة لم يتحقق جلها... كما أن الائتلاف الحكومي الجديد ما انفك يؤكد

(43) العرفاوي، «ثقافة الثورة وثقافة الدولة».

(44) العرفاوي، «في الفكر الحريمي والتلويث السياسي».

(45) تورين، ص 220.

مواصلة نفس الخيارات الاقتصاديــة والاجتماعية للنظام البائد ولم يحرص إلا على توجيه رسائل الطمأنة للدوائر الرأســمالية المحلية والأجنبية فيما لم تتلق منه الطبقة العاملة والشــرائح الكادحة والفقيرة سوى الدعوة للتقشف ورسائل التهديد بالتعامل الفظ مع تحركاتها المشروعة»[46].

كما تغير الموقف من اليساريين الراديكاليين، وخصوصًا من حزب العمّال الشيوعي التونسي، تغيّرًا دراماتيكيًا في خطاب **الفجر** التي كتب رئيس تحريرها عن هؤلاء معتبرًا أنهم «أعــداء الثورة يلعبون بالنار ويتاجــرون بآلام الفقراء»، فهذه الأطراف السياســية الفاشــلة دخلت على الخط «لاســتغلال حالة الفقر والغضب وتجييرها ضــد حكومة لا ذنب لها في هذا الواقع»[47]. إن المثير حقًا بالنسبة إلى الباحث، هو أن **الفجر** فتحت صفحاتها في أكثر من مرة، لطرف من هذه الأطراف ليسوّق «تجارته بآلام الفقراء» ويتحدّث عن حكومة الباجي قائد السبســي من حيث إنها «لم تنجح في تناول الملفات الاجتماعية المســتعجلة، مثل حلّ المشاكل في الجهات المهمّشة التي انتفضت ضد بن علي ولم تستطع معالجة غلاء المعيشة والبطالة»[48]. هذه «التجارة» كانت «مشروعة» في **الفجر** قبل الانتخابات[49]، لأن «المتضرّر» منها كان الحكومة السابقة، وفُسح المجال لهذا الطرف اليســاري لأن «مواقفه السياســية مختلفة عن بقية اليســاريين»[50] الذين كان جزء منهم يرى - خلافًا لرؤية النهضة وصديقها اليساري الراديكالي في تلك الفترة - أن «التونســيين اليوم في حاجة إلى خطاب عقلاني ينطلق من

---

(46) من بيان حزب العمّال الشيوعي التونســي في الذكرى السادسة والعشرين لتأسيسه، منشور في: **الشروق**، 4/ 1/ 2012.

(47) محمــد الفوراتي، «أعداء الثورة يلعبون بالنار ويتاجرون بــآلام الفقراء،» **الفجر** (20 كانون الثاني/ يناير 2012).

(48) حوار أجري مع حمة الهمامي في: **الفجر** (26 آب/ أغسطس 2011).

(49) نحيل القــارئ على متابعة تحقيقات **الفجــر** عن المدن والأرياف التونســية والمقارنة بين المادة المنشورة في هذا القسم قبل مباشــرة الحكومة المنتخبة والمادة المنشورة بعدها. كما نحيل على الحوارات المنشــورة مع رؤساء قوائم النهضة المترشحة للمجلس التأسيســي في: **الفجر**: (30 أيلول/ سبتمبر 2011)، (7 تشرين الأول/ أكتوبر 2011) و(14 تشرين الأول/ أكتوبر 2011).

(50) من تقديم الحوار مع حمة الهمامي، في: **الفجر** (26 آب/ أغسطس 2011).

واقع البلاد، بما فيه من مواطن قـوة ومكامن ضعف، ليقترح عليهم التصورات الممكنة لحلول واقعية قابلة للإنجاز الفوري»[51].

تداخل هذا التحوّل الدراماتيكي في الخطاب وترافق مع صدامات رمزية، وأخرى مادية مشحونة بدلالات رمزية قوية، بين السلطة السياسية الجديدة والثورة بدلالاتها المكرَّسة في المشهد التونسي منذ 14 كانون الثاني/ يناير 2011. ولعل أعنف الصدامات الرمزية جاء على لسان الشيخ الصادق شورو الرئيس السابق لحركة النهضة والنائب في المجلس التأسيسي عنها، الذي دعا في مداخلته في إحدى جلسات المجلس إلى التصدي بقوة للمحتجين في مدن وجهات عديدة داخل البلاد باعتبارهم يعطلون اقتصاد البلاد. ووصف شورو هؤلاء بـ «جيوب الردة»، قائلًا إنها «تسعى في الأرض فسادًا، تقطع الطرق والسكك الحديدية وتشل عمل المناجم والمصانع وتشعل النار والمرافق العمومية»، معتبرًا أن «هذه الجيوب عدوة الشعب»، واستشهد بآية الحرابة في **القرآن الكريم**[52]، فأوحى بأن الأمر يتعلّق بدعوة إلى «إقامة الحد» على المعتصمين والمحتجين بـ «قتلهم» أو «صلبهم» أو «قطع أيديهم وأرجلهم من خلاف»[53].

إذا كانت هذه الدعوة قد صدّتها مكونات المجتمع المدني والمجتمع السياسي في تونس صدًا كليًا تقريبًا، بمن فيهم قادة حركة النهضة، فإن الصدام المادي حصل بالفعل بين القوات الأمنية للحكومة الجديدة وتحركات من جنس الفعل الثوري الذي عاشت على وقعه تونس منذ 17 كانون الأول/ ديسمبر 2010 تاريخ اندلاع الثورة بمحافظة سيدي بوزيد (مسيرات واعتصامات

(51) عبد العزيز المسعودي، «مزايدات انتخابية،» **الطريق الجديد** (8 تشرين الأول/ أكتوبر 2011).

(52) [﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾]، القرآن الكريم، «سورة المائدة،» الآية 33.

(53) مداخلة النائب الصادق شورو في جلسة المجلس التأسيسي يوم 23/ 1/ 2012، نقلت نصها: **المغرب**، 25/ 1/ 2012.

وقطع طــرق... إلخ). وكانت هــذه التحركات جماهيريــة، وطالت الكثير من المدن والقرى على الرغم من ادعاء الأطراف الحاكمــة بأن المحرّضين عليها هم من جماعات «الصفر فاصل» (كناية عن ضعف النسب المتحصّل عليها في الانتخابات).

تتالــت أيضًا في الفترة التي نحرّر فيها هــذه الورقة أربعة حوادث خطيرة في هذا الصدد: **أولها** الاعتداء على جرحى الثورة وعائلاتهم وعائلات الشهداء في أثناء اعتصامهم بمقرّ وزارة حقوق الإنســان والعدالة الانتقالية، **وثانيها** قمع مســيرة العاطلين من العمل من أصحاب الشــهادات العليــا والاعتداء عليهم عند محاولتهم دخول شــارع بورقيبة، وذلك في 7 نيســان/ أبريل 2012. وأما **الحدثان الآخــران** فوقعا بعد يومين، تمثّل أحدهما فــي الاعتداء على مواطنين قَدِموا من ســيدي بوزيد في مســيرة على الأقدام (حوالى 300 كلم) يطالبون بتنمية محافظتهم، فــي حين تمثّل الحدث الآخر في الاعتداء بالعنف الشــديد على مسيرة لمناسبة عيد الشهداء أرادت اقتحام شارع بورقيبة عنوة. وتجسّدت في هذه الحوادث المتلاحقة دراماتيكية الصدام بين الحكومة الشــرعية انتخابيًا والثورة التونســية في أبرز عناوينها المطلبية الحسّية (التشــغيل وحرية التعبير) وأبرز رموزها الحسّية كذلك (شهداء الثورة وجرحاها[54]، سيدي بوزيد منطلق الثورة وشارع بورقيبة متوَّجَهًا)[55].

---

(54) رمزيــة الصــدام ودراماتيكيته حاصلة فــي تقديرنا حتى لــو لم نأخذ بـــ «تهويل الإعلام البنفســجي» (كناية عن الإعلام المعادي كما يطلق عليها الخطاب المناصر للحكومة) وقوى المعارضة (انظر مثلًا في هذا الصدد: «راضية النصــراوي تؤكد اعتداء أعوان أمن على جرحى الثورة المعتصمين،» **المغرب**، 28/ 3/ 2012)، واكتفينا باعتراف الســيد وزير حقوق الإنســان والعدالــة الانتقالية بحدوث اعتداء على أحد جرحى الثورة بمقر وزارته، كما نقلت عنه: **الفجر** (30 آذار/ مارس 2012).

(55) تجلــت دراماتيكية هذا الصــدام خطابيًا في كلمة وزير الداخلية أمام المجلس التأسيســي مساء الخميس 12/ 4/ 2012 حينما علّل قراره بقطع شارع بورقيبة في وجه التظاهر بأسباب اقتصادية، واســتند في بيانه لشــرعية اتخاذ القرار إلى جزء من منظومة القوانين والمناشــير التي تعود إلى «العهد البائد»، والتي دعا علي العريض نفســه قبل أن يصبح وزيرًا للداخلية إلى تغييرها جذريًا، انظر: **الصباح**، 24/ 2/ 2011.

ثالثًا: دراماتيكية التحوّل من خطاب الهوية إلى خطاب ضدّ الهوية

ينطبق على استخدامنا مفهوم الهوية في سياق هذا العنصر من الورقة ما قلناه عن استخدام مفهوم الثورة في العنصر السابق. فالأمر لا يتعلق بدلالة عامة تبدو ممتنعة شأنها شأن دلالة الثورة، بل بدلالة سياقية تولّدت في ارتباط بما عيّناه، في الجزء الأول من هذه الورقة، من إدماج أيديولوجي حسّي مباشر وسم خطاب حركة النهضة عمومًا، وخطابها الانتخابي خصوصًا. رفعت حركة النهضة في المشهد السياسي التونسي بعد 14 كانون الثاني/ يناير 2011 شعار الهوية العربية الإسلامية بمضمونه الأصلي الذي ميّز طرحها الأيديولوجي منذ نشأتها في عام 1981 بمسمى «الاتجاه الإسلامي». ويتحدد هذا المضمون بصورة أساسية بنقض خيارات دولة الاستقلال التونسية التي بات معها الإسلام «أو يكاد مجرّد رمز تحدق به المخاطر ثقافيًا وأخلاقيًا وسياسيًا نتيجة ما تعرّض له... من إهمال واعتداء على قيمه وعلى مؤسساته ورجاله»[56].

كان من اليسير على خطاب النهضة أن يقدّم، في السياق التونسي الجديد، هدفه الاستراتيجي «الأصولي» هذا - العودة إلى الهوية - باعتباره هدفًا ثوريًا بامتياز، إن لم يُعتبر قاعدة جميع الأهداف الثورية بمفهومها القطعي الجذري والفوري، على الرغم من أن المعايش حوادث انتفاضة الجماهير التونسية ضدّ نظام بن علي منذ 17 كانون الأول/ ديسمبر 2010 إلى 14 كانون الثاني/ يناير 2011، والمتابع لها في وسائل الإعلامي الأجنبية والإلكترونية يدركان أن مطلب الهوية لم يكن من المطالب والشعارات المباشرة المرفوعة[57].

(56) من البيان التأسيسي لحركة الإسلامي (1981)، في: راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية** (تونس: دار المجتهد، 2011)، ص 377.

(57) انظر لمزيد التفاصيل عن وقائع الثورة التونسية ومجرياتها العمل التوثيقي المهم: عزمي بشارة، **الثورة التونسية المجيدة: بنية ثورة وصيرورتها من خلال يومياتها** (بيروت؛ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012). غير أن عدم بروز آثار للشعارات الدينية في الثورة التونسية لا ينفي أن الأطراف السياسية المنتسبة إلى الإسلام السياسي ـ شأنها شأن جميع الأطراف الأخرى ـ حاولت في قراءاتها البعدية للثورة أن تجعلها امتدادًا لحراكها السياسي، حتى «الجهادي» ضدّ نظامي بورقيبة وبن علي. ولم تفعل هذا حركة النهضة فحسب، بل حتى التيار السلفي الجهادي اعتبر أن عملية سليمان (مواجهة مسلحة بين سلفيين ونظام بن علي في بداية عام 2007) من «إرهاصات الثورة». انظر حوار أجري مع سيف الله بن حسين (أبو عياض) في: **حقائق** (30 كانون الأول/ ديسمبر 2011).

إذ وظّـف خطاب حركة النهضــة جيدًا البنيــة الثنائية التي قــام عليها تصوره الأيديولوجي، والتي تقابل بيــن خيارات الحركة المســتمدّة من معين الهوية العربية الإســلامية الأصيلة وخيارات دولة الاستقلال المســتمدة من المعين العلماني الغربي الدخيل والغريب، الأمر الذي يسّــر الاقتران الحسّي المباشر بين أهداف الديمقراطية والحرية وحقوق الإنسان وتحقيق العدالة الاجتماعية من جهة، ومطالب العودة إلى الهوية ورفع الوصاية عن الشــأن الديني وإعادة الاعتبار للإســلام في الشــأن العام من جهة ثانية. فهذه الأهــداف والمطالب تمثّل كلها نقائض للنظام البائد الذي اقترن عنده الفســاد والاســتبداد والتفقير بالعلمانية ومحاربة الدين ومسخ الهوية العربية الإسلامية والولاء للغرب.

إذا لم يكن الحراك الديني الهوياتي مكوّنًا مباشرًا للحراك الثوري التونسي حتى 14 كانون الثاني/ يناير 2011، فإنه أصبح كذلك بعد هذا التاريخ وتزايدت وتائــره وظواهره بمرور الأيــام، خصوصًا بعد الانتخابــات وتأليف الحكومة الجديدة، حتى أصبح معلمًا رئيسًا من معالم المشهد التونسي يتصدر اهتمامات الرأي العام في الأشــهر الأخيرة، شــأنه في ذلك شــأن الحــراك الاجتماعي المطلبي. وتجسّد هذا الحراك في أنشــطة دعوية وتثقيف ديني يؤمنهما العديد من الجمعيات والجماعات الدينية في المســاجد وبعض الفضاءات العمومية والخاصة، كما تجسّــد كذلك في مســيرات واعتصامات وأعمال عنف عرفها بعض الفضــاءات العامة ووقف وراءها بعض هــذه الجمعيات أو الجماعات. وأصبح هذا الحراك معروفًا في المشــهد التونســي الراهن بمســمى الظاهرة السلفية.

بدا هــذا الحراك في وهلته الأولــى مظهرًا من مظاهر الحريــة التي انتقل إليها المجتمع التونسي بعد الثورة. ولم يكن لأي أحد أن يعترض عليه من هذه الزاوية، لأنه يدخل في إطار حرية الاعتقاد والرأي وحرية التعبير عنهما وحرية التنظّم، وهي من الحريات الأساســية التي يكفلها النظام السياسي الديمقراطي. بيد أن الرؤية التي ينظر بها الإســلامي إلى هذا الحــراك تتجاوز حدود تحقيق

الحرية التي من ضمنها «تحرير الدين والمجتمع من هيمنة الدولة التسـلّطية»، إلى ممارسـة حركة التدافع السياسـي والاجتماعي التي ستدوم «لأجيال قادمة إلى أن يسـتقر مجتمعنا على هيئة محددة وأرضية معلومة»[58]. وظهرت نظرية «التدافع الاجتماعـي» عند منظـري الديمقراطية في حركة النهضـة باعتبارها الإطار الذي يجسّـد الوجه العملي والتطبيقي لمبدأ الإدماج الأيديولوجي بين هدف العودة إلى الهوية الإسـلامية وهدف بناء النظام السياسـي الديمقراطي الذي يكفل جميع الحريات الأساسية والخاصة.

ترفض هذه النظرية مطلب «الأسـلمة الفوقية»[59] التـي تفرضها الدولة، ويقول الشـيخ راشـد الغنوشـي في هذا الصدد: «نحن لا نعوّل على أدوات الدولة فـي فرض نمط معيّن، وإنمـا نثق في المجتمع ونثق فـي أدواته ونترك للناس أن يتدافعوا، وفي النهاية سيتبلور من ذلك رأي عام». ذلك أنه عبر تدافع المجتمع «من خلال المساجد ووسائل الإعلام والنوادي الثقافية ودور الجامع عمومًا... يتبلور مفهوم الإسـلام. هـذا هو الذي يصعد إلـى أجهزة الحكومة التشريعية والثقافية فتترجمه سياسات وقوانين». على هذا الأساس تكون الدولة الديمقراطية مدخلًا إلى أسلمة المجتمع، باعتبار أن وظيفتها «أن توفر إطار عام (كذا في النص) للمجتمع يتعايشون فيه ويبدعون فيه ويتعاونون فيه ويتدافعون أيضًا، حتى يتبلور رأي عام وثقافة عامة»[60].

يبدو الحراك الديني المسـمى سلفيًا في المشهد التونسـي الراهن تطبيقًا «أنموذجيًا» لنظرية «التدافع الاجتماعي». فهو من جهة **أولى** مترجم لمظهر من مظاهر الديمقراطيـة الوليدة في تونس، لأنه يمثّل نشـاطًا مجتمعيًا متحررًا من رقابة الدولة وتسـلّطها، وهو من جهة **ثانية** يهدف في رأي كثيرين من أصحابه،

---

(58) رفيـق عبد السـلام، **تفكيك العلمانية: فـي الديـن والديمقراطية** (تونـس: دار المجتهد، 2011)، ص 7.

(59) المصدر نفسه، ص 7.

(60) مقتطفات من كلام الشـيخ راشد الغنوشـي في حوار مع علي الظفيري ضمن برنامج «في العمق» على قناة «الجزيرة» بتاريخ 3/ 11/ 2011. واعتمدنا على النص المنشـور على موقع «الجزيرة نت». ولا شك في أن القارئ لمس آثار الطابع الشفهي للنص.

إلــى «تغيير النمــط المجتمعي الذي يصفونــه بكونه غير إســلامي، واختاروا لتحقيق ذلك الطَرْقَ بشــدة على عدد من المداخل التي اعتبروها أساسية، وفي مقدمة هذه المداخل العقائد والعبادات والنســاء والفنــون وبرامج التعليم. كل ذلك تحت عنوان رئيس هو تطبيق الشــريعة التي من خلالها يتحقّق الحكم بما أنزل الله»[61]. ولا يملك الملاحظ المواكب من الداخل نشــأة «حركة الاتجاه الإسلامي بتونس» (قبل أن تصبح باســم حركة النهضة) إلا أن يلاحظ أن هذا الخطاب الســلفي الراهن يعود بنا «إلى مرحلة الســبعينات التي شهدت ولادة الحركة الإسلامية التونســية»، بل أكثر من ذلك إن أصحاب هذا الخطاب «إنما يرتدون بالنقاش الديني والاجتماعي إلــى ما كان عليه الأمر قبل حوالي ثمانين عامًا»[62].

برزت بصورة جيدة فكرة «إعادة تونس إلى الإسلام»، أو «إعادة فتحها من جديد»، في أثناء زيارات إلى تونس لدعاة مشارقة ذوي نزعة سلفية وهابية، بدعوة من جمعيات دعوية إســلامية. وفي خضم الجدل الكبير الــذي صاحب زيارة الداعية المصري وجدي غنيم خصوصًا، وقع تبرير حاجة المجتمع التونسي إلى مثل هذا النوع من الزيارات الدعوية على أســاس أن الشباب التونسي «متعطّش إلى معرفة قيمه الإسلامية التي حرم منها عقودًا من الزمن ومتعطش إلى التواصل مع هويته ودينه»[63].

يؤطر الداعية نفســه زيارته في هــذا الإطار «الفتحي» (نســبة إلى الفتح الإسلامي)، باعتبار أن «الشعب التونسي الذي عاش التغريب تحت الضغط طبعًا يفرح عندما يرى رجلًا من رجال الإســلام»، بل يؤطرها في الإطار «التدافعي»

---

(61) صلاح الدين الجورشي، «السلفيون التونسيون قراءة هادئة في مقدّمات غير مأمونة النتائج،» المغرب، 7/ 12/ 2011.

(62) المصدر نفســه. والمعلوم أن الســيد صلاح الدين الجورشــي هو عضو مؤســس لحركة الاتجاه الإسلامي قبل يصبح في مرحلة لاحقة أحد وجوه تيار الإسلاميين التقدميين في تونس.

(63) منجي باكير، «الداعية وجدي غنيم وثنائية مورو والشــابي،» (موقع الصحفيين التونســيين بصفاقس، 16/ 2/ 2012)، على الموقع الإلكتروني: <http://www.journalistesfaxien.tn>.

بالمفهوم الذي مرّ بنا عند الشيخ راشد الغنوشي، فالداعية يقول: «الزوبعة التي قامت ضدّي أثارها فلول النظام السابق من العلمانيين الكارهين للإسلام والمسلمين والكارهين لأحكام الشريعة الإسلامية»[64]. ولا تكتمل صورة التجسّد «النموذجي» لـ «نظرية التدافع الاجتماعي» في زيارة الداعية الوهابي إلا بمعرفة ردّ «الدكتور والفيلسوف»، عضو الحكومة، على الذين ينتقدونها في السماح بمثل هذه الزيارات. فالردّ قائم على منطق سليم من زاوية السلطة الديمقراطية، باعتبار أن «حضور أفكار مختلفة من جنس فكر «غنيم» في مجال الفكر العام في تونس من مشمولات حرية التعبير التي لا جدال في كونها تشمل كل الأجناس ولا تقتصر على فكرهم»، أي على فكر المنتقدين الذين يحملون الحكومة «ما لا دخل لها فيه إلا إذا اعتبرنا أن حرية الجمعيات مما ينبغي منعه»، ويطالبون «إياها بأن تتصرف تصرّف النظام الذي كان يدلّلهم، فتقمع كل من لا يعجبهم من فكر ومعتقد متخلّين عن مبدأ حرية التعبير وحرية هيئات المجتمع المدني»[65].

كي نفهم ما سُمي في تونس في الأشهر الأخيرة بـ «المواقف المترددة» لحركة النهضة من الحراك الديني «السلفي»، لا بد لنا في تقديرنا، أن نستحضر أولًا هذا التجسيد العملي التطبيقي لنظرية «التدافع الاجتماعي» في هذا الحراك. فالأمر يتعلق حقيقة بقوى مجتمعية، وليست سلطوية، تحمل بديل الإسلام/ الهوية، و«تدفع» به ظواهر «تغريب» و«علمنة» و«فرانكوفونية» تغلغلت في المجتمع التونسي في العقود الأخيرة، وتسهر السلطة (الحكومة الشرعية) الديمقراطية على حقّ هذا «الدفع»، فضلًا عن حقّ «الدفع المقابل»، فتؤمِّن شروط هذا «التدافع الاجتماعي» بعنوان حقوق الاعتقاد والتنظّم وحرية التعبير. من هنا تعلّق الاعتراض الوحيد تقريبًا الذي أبدته حركة النهضة على

---

(64) من تصريحات الداعية وجدي الغنيم على أمواج إذاعة الزيتونة للقرآن الكريم، ورد في: **المغرب**، 16/ 2/ 2012.

(65) تصريح أبو يعرب المرزوقي (وزير مستشار لدى رئيس الحكومة) في: **الفجر** (17 شباط/ فبراير 2011).

تنامي الحراك السلفي في بداية الأمر، بالمدى الذي يمكن أن يصل به إلى ممارسة العنف، خصوصًا العنف المسلح ضد الدولة، كما هو الشأن في العملية التي حدثت في منطقة «بئر علي بن خليفة» (جنوب تونس) في مطلع شباط/ فبراير 2012، والتي تقاتل فيها شبان من السلفية الجهادية وقوات من الأمن والجيش التونسيين. وحتى هذا النوع من العنف له تفسير وليس مبرّرًا، في إطار توازن الدفع والدفع المضاد، باعتبار أن «الاستبداد وضرب المؤسسة الزيتونية واستهداف حركة النهضة ومحاربة مظاهر التديّن بدعم من نخبة مستهينة بالعامل الديني هي السبب الرئيس في رد فعل بعض الشباب المتديّن الذي بلغ حدّ استخدام السلاح»[66].

كان قادة حركة النهضة، في الأشهر الثلاثة الأولى تقريبًا التي أعقبت قيام الحكومة التي يقودونها، يرون الحراك الديني «السلفي»، في تقديرنا، بمنظار نظرية «التدافع الاجتماعي» التي تجسّد إجرائيًا ما أقدم عليه خطابهم من إدماج مباشر بين هدف بناء دولة الحريات والحقوق والديمقراطية وهدف العودة بالمجتمع التونسي إلى جذور هويته العربية الإسلامية التي طمسها نظاما بورقيبة وبن علي. وفي هذه الأثناء كان هذا الحراك يتطوّر، وكانت نتائجه العملية تتفاعل، كما كانت التجربة العملية لممارسة السلطة السياسية تبين عن معطيات الواقع الملموس وحقائقه المباشرة، الأمر الذي أفرز عناصر جديدة على أرض الواقع العملي مثّلت تحديات حقيقية للأسس المعرفية التي قام عليها خطاب الإدماج الأيديولوجي المباشر لحركة النهضة، والتي وافقت الحسّ المباشر لأغلبية الجماهير، وذلك بالكيفية ذاتها التي مثّلت بها حقائق وضع الاقتصاد التونسي والتبعات العملية للحراك الثوري المطلبي تحديات حقيقية للأسس المعرفية التي قام عليها خطاب الإدماج السياسي المباشر.

راهن خطاب حركة النهضة في فعله الإدماجي الأيديولوجي على مفهوم للهوية يتخذ صيغة أقرب إلى صيغة المفرد الواحد المتماسك. فعلى الرغم

---

(66) من كلام الشيخ راشد الغنوشي في مؤتمر صحافي، ورد في: **المغرب**، 24/ 2/ 2012.

من اعتماد هذا الخطاب مفهومَ «الإسلام الوسطي أو المعتدل»، إلا أن مناط الخلاف والتمايز الأيديولوجي الرئيس عنده لم يكن بين هذا «الإسلام» وغيره من «أصناف الإسلام»[67]، بل كان بين الإسلام والعلمانية، وذلك من منطلق أن الاختلافات الجوهرية بين الخيارات المجتمعية في جميع أوجهها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية إنما تتأسس على أصولها المصدرية. ومصادر الخيارات مختزلة في سياق فكر الحركات الإسلامية المعاصرة عمومًا في مصدرين متقابلين: الإسلام والعلمانية، ويرادف هذا الزوج التقابلي زوج آخر هو الهوية والتغريب. بيد أن هذا المفهوم للهوية وجد نفسه أمام تحديات كبيرة في ضوء التجربة العملية للسلطة الديمقراطية التي ترفع يدها عن الشأن الديني وتسمح لـ «الإسلام/ الهوية» بأن يخرج من «قمقمه» الذي حُبس فيه طوال أكثر من خمسة عقود من عمر دولة الاستقلال، وبأن «يتدافع» مع «العلمانية/ التغريب» التي فرضتها هذه الدولة بآلتها القمعية البوليسية.

المشكلة هي أن هذا «الإسلام/ الهوية» العائد إلى المشهد التونسي في مناخ الحرية والديمقراطية إنما هو أبعد ما يكون عن صيغة الواحد المفرد، لأن ما حدث بالفعل هو بروز جماعات دينية متعددة على أسس مذهبية عقدية (سُنّية مقابل شيعية)[68]، ومذهبية «إقليمية» (مالكية مغربية في مقابل وهابية مشرقية)، ومنهجية معرفية (سلفية في مقابل وسطية)، وعملية حركية (سلفية جهادية في مقابل سلفية علمية)، وأيديولوجية سياسية (حزب حركة النهضة في مقابل حزب التحرير الإسلامي). وهذه الجماعات هي مختلفة على الرغم من أنها تعتبر موحّدة من الجهة المصدرية، لأنها تنتمي إلى الهوية والإسلام، ولا صلة لها بالغرب والعلمانية. وتمثّل العلاقات القائمة بين مكوّنات هذا «الإسلام/

---

(67) يذكر أحد شيوخ الشيعة التونسيين أن حركة النهضة طلبت منهم أن يصوتوا لها في الانتخابات فاستجابوا لذلك على أساس أنها حركة إسلامية. الشيخ الشيعي مبارك بعداش في حوار أجرته حقائق بتاريخ 2/ 3/ 2012.

(68) لم يخرج الشيعة التونسيون للعلن ولم تصبح لهم جمعيات معترف بها وشخصيات تتحدّث باسمهم إلا بعد ثورة 14 يناير.

الهويـــة» العائد في تقديرنا، إشــكالًا مربكًا للخطــاب الأيديولوجي الإدماجي ولنظرية «التدافع الاجتماعي» خصوصًا.

يمكـــن لبيانات وزارة الشــؤون الدينية التابعة للحكومة الشــرعية - التي تقودها حركة النهضـــة - أن تعكس للقارئ صورة هذه العلاقات. ففيها حديث عن أن «المســاجد في مختلف جهات البلاد... تشـــهد حــالات من التجاذب والفوضى والتوتـــر والاضطراب، من خـــلال ما يتم مؤخـــرًا بخصوص عزل الأئمة... وتنصيب آخرين... أو من خلال تهشـــيم الأبواب... أو تغيير المنابر وإتلاف بعض محتويات المســاجد بدعـــوى مخالفتها للديـــن، أو تعمّد إثارة المسائل الخلافية ومحاولة فرض الرأي على المخالفين أو الإساءة لهم بالتشهير والتجريح، مما أحدث جوًا من الاحتقان والصراع وعدم الاطمئنان»[69]. وثمة شـــواهد عديدة تترجم مشـــهد العلاقة بين مختلف الأطراف التي تنسب نفسها إلى «الإســـلام/ الهوية» العائد، بعد أن رحـــل نظام «الاســـتبداد العلماني» أو «الاستبداد الحداثي». وفي مقدمها شـــواهد التكفير العلني، لا بفعل الخلافات في أصول العقيدة فحســـب[70]، بل بفعل الخلافـــات المعرفية والحركية داخل المذهب ذاته، فالسلفي الجهادي لا يتوانى عن الاعتراف بأن السلفيين «بعضهم يكفّر الآخر ويتبرؤون من بعضهم البعض»، علـــى الرغم من أنه يعتبر أن «هذا خطأ في حق الإسلام»[71].

يربك هذا الواقع المســـتجدّ الأســـاس المعرفي الحسّـــي الذي قام عليه الخطاب الأيديولوجي لحركة النهضة وسليلته نظرية «التدافع الاجتماعي»، لأنه يفيد بأن المجتمع التونسي اليوم لا يعرف «تدافعًا» بين «الإسلام» (الهوية) العائد

(69) من بيان وزارة الشؤون الدينية التونسية، منشور في: **المغرب**، 17/ 2/ 2012.

(70) في حوار أجرته **حقائق**، 2/ 3/ 2012، يدفع الشيخ الشيعي مبارك بعداش عن الشيعة صفة الكفر التي تلصق بهم، لكنه في الآن نفسه يكفّر كل من لا يعتقد في «الولاية» بمفهومها الشيعي.

(71) حوار أجري مع ســـيف الله بن حسين في: **الصباح الأســـبوعي** (تونس) (26 آذار/ مارس 2012).

و«التغريب» (العلمانية) البائد فحسب، بل يشهد «تدافعًا» داخل هذا «الإسلام» العائد نفســه. ويكمن وجه الافتراق الأول بين خطاب الهوية الذي وافق حسّ أغلبية الجماهير التونسية قبل الحدث الانتخابي[72]، ومعطيات التجربة العملية بعده في هذا الاختلاف بين الصيغة المفردة الواحدة المتماسكة لمفهوم الهوية المطموسة في زمن النظام البائد كما اعتمده الخطاب، وبين الأشكال المتعدّدة والمختلفة و«المتدافعة» لهــذه الهوية العائدة في زمن الحكومة الشــرعية كما تكشف عنها معطيات الواقع.

أما وجه الافتراق الثاني فتترجمه المفارقــة بين الخطاب الذي يندمج فيه هدف العودة إلى الهوية مع بنــاء الدولة المدنية، دولــة القانون والديمقراطية وضمان الحريــات، وبين التجربــة العملية التــي أفرزت الكثيــر من عناصر التعارض والصــدام بين الهدفين. ومــن المؤكد أن أهم هــذه العناصر، على الإطلاق، هي المواجهة المســلحة بين أجهزة أمن هذه الحكومة الشرعية التي تقودهــا النهضة وأفراد ينتمون إلى الســلفية الجهادية، كمــا حدث في عملية بئر علي بن خليفة، ســالفة الذكر. لكن من الثابت أيضًــا أن هذه العملية تبقى محدودة من حيث حجمها وتأثيرها العمليين، وربما من حيث إمكانية تكررها، في اللحظة التونسية الراهنة، خصوصًا أن زعماء «السلفية الجهادية» الظاهرين في المشــهد التونســي الراهن يؤكدون أن تونس «بلاد إســلام لا يجوز فيها الاقتتال بين المســلمين»[73]. غير أن هذا لا ينفي أن المناخ السائد لا يخلو من عناصر من جنس هذا الضرب من «التدافع الدينــي» المؤهل لأن يتخذ صيغة المواجهــة العنيفة أو الدمويــة. فالمطّلع على تفاصيل مشــهد الحراك الديني

(72) أسعفنا حراك المشهد التونســي في الفترة الأخيرة بمعطيات تجريبية تؤيد بوضوح ما ذهبنا إليه من اعتبار الإدماج الأيديولوجي الحسّي عنصرًا حاسمًا من العناصر التي رجّحت كفة حركة النهضة بتلك النسب المرتفعة نســبيًا المتحصّلة عليها في الانتخابات. ولعل أهم هذه الشواهد هو الجدل الذي عرفته الحركة في التنصيص على مصدرية الشــريعة في الدســتور من عدمه، والذي دلّ على أن الحركة حصدت أصوات ناخبين يختلفــون في تمثّل هدف «العودة إلى الهوية» إجرائيًا في نصّ الدســتور، وأن الاكتفاء بالصيغة الحسية هو الذي منع هذا الاختلاف من الانعكاس في واقع الصندوق الانتخابي.

(73) الخطيب الإدريســي في حوار له مع **عرابيا** (تونــس) (13 آذار/ مارس 2012). والموقف ذاته يقول به سيف الله بن حسين في حوار له في: **الصباح الأسبوعي** (26 آذار/ مارس 2012).

الراهن ينبّه إلى أن «تكفير المجتمع وضرب الأيمة [الأئمة] كبار السن سيؤدي إلى كارثة يقتل فيها التونسي أخاه التونسي»[74]، ثم إن العلاقة بين ذاك العمل «الجهادي» المحدود (عملية بئر علي بن خليفة) والحراك السلفي العام بقيت قائمة عمليًا، على الرغم من مواقف رموز هذا الحراك النافية لشرعية «الجهاد» في تونس[75].

على الرغم من ذلك، لا يمكن الحديث في المشهد التونسي الراهن، في أي حال من الأحوال، عن مؤشرات حقيقية لهذا المستوى الأقصى من الخطر العنفي التفككي والانقسامي، أي «التدافع الديني». لكن المعطيات الدالة على تهديده البناء الديمقراطي الوليد قائمة، ذلك أن المفارقة الهيكلية تكمن في أن في الطروحات الجوهرية لهذه «الهوية» العائدة ما ينقض الشروط التي أتاحت لها العودة وإمكانات «التدافع الاجتماعي». فالسلفي الذي أتاحت له الديمقراطية حرية التواصل مع الناس وحقّ الدعوة إلى «شرع الله» و«دفع العلمانية» يرى «أن الديمقراطية ليست وسيلة شرعية وتحكيم شرع الله لن يكون بهذه الوسائل»[76]، ويرفض أصول «لعبة التدافع» التي تقول: «إذا اختلف الناس في أمر ردّه إلى مجلس الشعب وليس إلى الله والإسلام»[77]، كما يرفض بنيتها التشريعية المخالفة لقول «الله والرسول» وبنيتها المؤسساتية

---

(74) حوار أجري مع مازن الشريف (خبير في التيارات الإسلامية)، في: **الصباح الأسبوعي** (19 آذار/ مارس 2012). ويؤكد صاحب الحوار أن هناك سلفيين دعوا إلى تطبيق حدّ الحرابة عليه. واللافت أن المشهد التونسي الراهن لم يخلُ من دعوات علنية فيها تهديد بالقتل، مثل تلك التي استهدفت القيادي «المطرود» من حركة النهضة الشيخ عبد الفتاح مورو (انظر: **المغرب**، 18/ 3/ 2012)، وتلك التي استهدفت اليهود، والتي استهدفت شخص الباجي قائد السبسي في مسيرة «نصرة القرآن» التي نظمتها «جبهة الجمعيات الإسلامية» يوم 25/ 3/ 2012.

(75) نظّم السلفيون مسيرتين على الأقل، واحدة في سوسة وأخرى أمام وزارة العدل في العاصمة، للمطالبة بإطلاق سراح «أسرى» عملية بئر علي بن خليفة. انظر: **المغرب**: 1/ 3/ 2011 و9/ 3/ 2012.

(76) حوار أجري مع الخطيب الإدريسي في: **عرابيا**، 18/ 3/ 2012.

(77) من تصريحات الداعية وجدي الغنيم على أمواج إذاعة الزيتونة للقرآن الكريم، ورد نصه في: **المغرب**، 16/ 2/ 2012.

المبنية على الانتظام الحزبي والجمعياتي الذي يعمل بقانون مخالف لـ «شرع الله»[78].

من جهة أخرى ثمة مكونات مـن هذا «الإسـلام/ الهوية» العائد قبلت العمل بهـذا القانون المخالف لـ «شـرع اللـه»، وردّ الأمـور إلى المجلس المتكوّن عن طريق وسـيلة «غير شـرعية». بيد أن قبولها لهـذا الإطار الذي أمّـن لها حق «التدافع» بـدا موقتًا، إذ انخرطت فيه لتنسـفه من الداخل. ذاك ما يبدو جليًا من محتويات الوثيقة التي سـلّمتها «الجبهة التونسية للجمعيات الإسلامية» إلى المجلس التأسيسي لمناسبة التجمّع الحاشد الذي نظّمته أمام المجلس في إطار «جمعة مناصرة الشـريعة». دعت هـذه الوثيقة إلى تنظيم حياة الشعب التونسي «في ظلّ الشـريعة الإسلامية السمحاء... التي نادى بها وضحّى من أجلها... منذ الاحتلال». على هذا الأساس تطالب الوثيقة - من بين ما تطالب به - جعل «الشـريعة الإسـلامية المصدر الأساسـي والوحيد للتشريع»، وأن «تلتزم الدولة بحماية الإسـلام ومنع نشر وإشاعة كل العقائد الضالة والممارسـات المنافية لعقيدة التونسـيين السـنية»، وبعدم «الالتزام والرضوخ لأي قوانين أو اتفاقيات إقليمية أو دولية فيها أدنى مخالفة لشريعتنا وثوابتنا الإسلامية»[79].

هكذا يتحوّل «التأسيس الديمقراطي» في مضمون «العودة إلى الهوية» - أو «تطبيق الشـريعة» - إلى التأسـيس إلى ما هو أقرب إلى «الاستبداد الديني

---

(78) فـي الوقفة الاحتجاجية التي نظّمها سـلفيون أمـام وزارة العدل للمطالبة بإطلاق سـراح الموقوفين في قضية المواجهة المسـلحة فـي منطقة بئر علي بن خليفة، رفع هؤلاء شـعار «لا قانون لا دستور قال الله قال الرسـول». انظر: **المغرب**، 9/ 3/ 2012. وحينما سئل السلفي عن إمكانية تأسيس حزب، أجاب: «طبعًا لا.. هذا أمر مستحيل، وإذا شـاهدتني يومًا أؤسس حزبًا أو ما شابه ذلك فاشطبني من ذاكرتك، فلا يمكن أن نتقدم بمطلب تحت قانون دولة لا يحكمها شرع الله». حوار أجري مع سيف الله بن حسين في: **الصباح الأسبوعي** (26 آذار/ مارس 2012).

(79) مـن وثيقة «الجبهـة التونسـية للجمعيات الإسـلامية» المقدمة للمجلس التأسيسـي يوم 16/ 3/ 2012، نشرت في: **المغرب**، 18/ 3/ 2011.

السُـنّي»[80]. وبهذه الكيفية تكشف التجربة العملية لجزء واسع من هذا الحراك «التدافعي» الإسـلامي الهوياتي أنه يتّجه أصلًا إلى نسـف الإطار الموضوعي الذي أوجده. الأمر الذي يفيد أن الإدماج الخطابي بين مبدأ الانتقال السلطوي المؤسسـاتي والتشـريعي إلى الديمقراطية ومبدأ «العودة إلى الهوية» لم يكن إلا إدماجًا حسـيًا يتصادم مـع معطيات الواقـع العملي ومقتضيـات المعرفة العقلانية المطابقة. ومن ثم فإن مصير هذا الإدمـاج الأيديولوجي لم يكن أقل دراماتيكية – في مسـتوى التجربة العملية للحكومة الشـرعية ومستوى تحوّل خطاب أنصارها – من مصير الإدماج السياسـي بين هدف المجلس التأسيسي والمطلبية الاجتماعية للحراك الثوري.

كما مثلت إكراهات مسؤولية تقلّد السـلطة السياسية الأرضية التجريبية لتحوّل خطـاب المنتصرين انتخابيًا عمومًا تجاه مفهـوم الثورة، حيث كوّنت إكراهات نتائـج الحراك «التدافعي» الديني، خصوصًـا حراك التنصيص على مصدرية الشـريعة في الدسـتور، الأرضية التجريبية لتحـوّل خطاب حركة النهضة تجاه مفهوم الهوية/ الإسـلام. فيقول الشـيخ راشـد الغنوشي، في معرض تفسـيره إعادة طرح موضوع الشـريعة داخل الحركة: «فوجئنا بهذا الحراك وانخراط بعض قيادات وأبناء الحركة وشبابها فيه. هذا الحراك أصبح له دويّ في البلاد وفي الخارج أيضًا وبعض الدعـاة الذين قدموا إلى تونس «سخنوا الجو» [بمعنى حمّسـوا الأجواء] وحرّضوا على هذا الموضوع دون فهم للواقع التونسي»[81].

العنصر الأساس الذي ارتكز عليه هذا التحوّل الخطابي هو تفعيل الصيغة التعددية الخلافيـة لما هو مندرج كله تحت لافتة «الإسـلام/ الهوية». «فليس

(80) إن التأسيس لـ «استبداد ديني سـنّي» هو المضمون الحقيقي لشعار التنصيص على «تطبيق الشـريعة» في الدسـتور، ولم يكن المقصود منه مراعاة الأحكام الإسـلامية في التشـريعات، لأن مثل هذا الأمر واقع، حتى في ظل الدسـتور المنحلّ «حيث استلهم المشـرّع الكثير من المبادئ من الشريعة الإسلامية، كما اسـتند القضاء في العديد من الأحكام والقرارات إلى الشـريعة». حوار أجري مع قيس سعيد (أستاذ القانون الدستوري)، في: **عرابيا**، 18/ 3/ 2012.

(81) حوار أجري مع الشيخ راشد الغنوشي في: **الشروق**، 1/ 4/ 2012.

هناك من يقول هذا هو إســلامنا اليوم، ليس هناك كنيسة في الإسلام تقول هذا إسلام وهذا ليس إسلامًا، وما نفهمه نحن هنا في تونس هو غير ما يفهمه غيرنا في بلد آخر. صحيح أنّ الإسلام واحد ولكن ترجماته مختلفة ومتعدّدة بحسب الزمان والمكان»[82]. وإذا كان خطــاب حركة النهضة لا يفعل بحديثه عن هذا التعدّد في فهم الإسلام غير الإقرار بحقيقة يؤكدها تاريخ الفكر الإسلامي كما يثبتها حاضره، فــإن مناط التحوّل في تقديرنا يكمن فــي أن هذا التعدّد أصبح يعني في هذا الخطاب اختلافات أيديولوجية حقيقية، باعتبارها تعكس تباينات جوهريــة في الخيارات المجتمعيــة العملية، إذ يعلّل الغنوشــي انتصار حركة النهضة في الأخير، لموقف عدم التنصيص على مصدرية الشريعة في الدستور بقوله: «نحــن قرأنا تجــارب الحركات الإســلامية في الجزائر وأفغانســتان والســودان وأخذنا الدروس، موضوع الشــريعة وموضوع الحرية، نحن تمامًا مثــل التجربة التركية دخلنا من بــاب المطالبة بالحرية وليــس من باب تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، ونحن نؤمن أن الشعب إذا مُنح الحرية فهو سيختار الإسلام، وفي غياب الحرية الإســلام سيكون لعبة بيد الحكام، في مصر ينص الدســتور على أن الشــريعة هي المصدر الأساســي وفي اليمن هي المصدر الأول، ولكن هذا لم يحل دون فســاد وتســلط الحاكم، المسألة في نظرنا في كيفية التطبيق»[83].

يتجســد الطابع الدراماتيكي في هذا التحــوّل الخطابي في أن التقســيم المصدري أو المرجعي بيــن «الإســلام/ الهوية» و«العلمانية/ التغريب» ينهار تمامًا في هذا الســياق الجديد، ســياق تفعيل العناصر المؤمِّنة لنجاح الانتقال الديمقراطــي. إذ تنحلّ تمامًا عرى العلاقة الحسّــية بين الهويــة والديمقراطية من جهة والتغريب والاســتبداد من جهة ثانية. فيجد الإسلامي نفسه، من موقع المســؤول عن إنجاح التحوّل الديمقراطي، أبعد ما يكون عن نماذج ســلطوية إسلامية (الجزائر وأفغانستان والســودان... إلخ)، وأقرب موضوعيًا إلى نماذج

(82) المصدر نفسه.

(83) المصدر نفسه.

حكم علمانية (تركيــا وبريطانيــا)[84]. وعلى هذا النحو يعــرف مصير مدلول الشــريعة في هذا الخطاب المصير نفســه الذي عرفه فيه مفهوم الثورة، فتغدو «الشريعة الآن بالنســبة لنا هي برنامجنا الانتخابي: كيف نضبط أهدافنا وخطط عملنا بحسب التغيّرات وتنزيلنا لقيم الإسلام الثابتة على واقع متغيّر، فنحن من نقدّر بحسب الواقع التونسي اليوم. نحن لم نتنازل بفهمنا ذلك عن الشريعة»[85].

هكذا تفقد الشــريعة بهذا المفهوم شــحنتها الدلالية الهوياتيــة التمييزية القائمــة على قاعدة التقابل المصــدري أو المرجعي بين الإســلام والعلمانية. وذلك بعد أن أثبتت التجربة العملية أن مضمون هذا التقابل لا يتطابق مع طبيعة العوامل المؤمّنــة للانتقال الديمقراطي في واقع تونــس الراهن، بل هو مندرج في باب العوامل المعيقة له. فبعد أشــهر قليلة من الممارســة الفعلية للســلطة السياسية يكتشف الســيد رئيس الحكومة أن «مسألة الهوية في تونس حُسمت، ولا يجب أن نكســر أبوابًا مفتوحة... فيما عدا ذلــك كل المتبقي هو مناورات لجر البلاد إلى صراعات هامشية. معركة التونسي اليوم هي ليست أن يعرف هل هو مسلم أم لا، بقدر ما هي معركة تشغيل وغلاء معيشة وغلاء ونقل»[86]. نحن هنا تجاه إقرار يفيد تحت ضغط إكراهــات الواقع العملي، بانفصال واضح بين المطلب الهوياتي والمطالب الاجتماعية، في حيــن أن الخطاب الأيديولوجي كان يدمج بينهما إدماجًا حســيًا مباشــرًا (الهوية/ العدل الاجتماعي في مقابل التغريب/ التفقير والتهميش)[87]. ولعل الأهم في تقديرنا أن هذا الإقرار الواقعي

---

(84) المصدر نفســه. وإن كان الشيخ راشــد الغنوشــي يرى أن بريطانيا «دولة مسيحية وليست علمانية»...؟؟؟

(85) المصدر نفسه.

(86) حمادي الجبالي، في حوار أجرته معه *La Presse*، ونقلت مقتطفات منه معرّبة، في: **المغرب**، 29/3/2012.

(87) حينما باشــر إســلاميو حركة النهضة السلطة السياســية فعليًا وجدوا أنفسهم مجبرين على تفعيل حلول للمشكلات الواقعية مما هو متّبع عند جميع الشعوب المعاصرة بصرف النظر عن هوياتها. وإذا استثنينا الإجراءات المرتبطة بالصيرفة الإسلامية فإن المعطى الهوياتي أو المرجعي الإسلامي لا أثر له في ما اتخذ من إجراءات. ويظهر ذلك جليًا حتى في المجالات التي بدت حلولها ألصق حسيًا بالعامل الديني الأخلاقي، وخصوصًا مجال مكافحة الفســاد والرشوة الذي لم تســتدع فيه الحكومة مثلًا تراث «فقه الحسبة»، بل اســتنجدت فيه بالمعرفة والخبرات الدولية المعاصرة. ونذكر على سبيل المثال الندوة =

قد قاد عند السـيد وزير الداخلية إلى ضرب من المعرفة العقلانية التي مؤداها أن «النموذج المجتمعي الذي يدعو [السلفيون] إليه يشكّل خطرًا. فهذا الطرح وهذه النظرة الضيّقة جدًا يؤكدان أن لدى السـلفيين مشـكلة مع الماضي ومع الحداثة، مما يهدد دائمًا بنشوب مواجهات معهما»[88].

إنه بالفعل تحوّل دراماتيكي في الخطاب عندما تتحوّل موضوعات الهوية والشـريعة في منظـور رئيس تحرير **الفجـر** إلى «جدل سياسـي وأيديولوجي عقيم»، يجـب أن ينتهي من أجل التفـرغ لمعالجة مشـاكل الطبقات الكادحة والفقيرة «في التشـغيل والكرامة والخدمات الصحية وغيرها». وفي هذا الإطار يجب فتح ملف «قضية المسـاجد والدور المنوط بها فـي رفع الوعي والثقافة وروح المواطنة لدى الناس. فالثقافة الدينية والفقهية سـطحية جدًا لدى العديد من التونسيين، بسبب تغييب المسـجد ودوره الحقيقي خلال عهود الاستبداد. والإقبـال الكبير للناس على المسـاجد يحتـاج إلى تأطير من فقهـاء وعلماء ومفكريـن حتى لا يقع مـلء الفراغ بالقوالـب الجاهزة وبالأفكار المتشـددة والغريبة أحيانًـا»[89]. نلاحظ هنا كيف ينهار تمامًـا التصنيف المرجعي الثنائي «المانوي» (نسبة إلى المانوية) بين الإسـلام من جهة والعلمانية من جهة ثانية، فالثقافـة الدينية المطلوبة أصبحت تعني «رفع الوعـي والثقافة وروح المواطنة لدى الناس» في مقابل الثقافة السائدة والمرفوضة التي تعني «القوالب الجاهزة والأفكار المتشددة».

كما يمثّـل خطاب الحكومة الشـرعية الذي يعكس سياسـتها في شـأن

= الدولية عن «تدعيم النزاهة والوقاية من الفساد» التي انتظمت يومي 13 و14 شباط/ مارس 2012 ببادرة من رئاسـة الحكومة بالتعاون مع منظمة التنمية والتعاون الاقتصادي واللجنـة الوطنية لتقصي الحقائق حول الرشوة والفساد ومؤسسة هانس سايدل. انظر تقريرًا عن افتتاح الندوة صدر عن وكالة أفريقيا للأنباء بتاريخ 13/ 2/ 2012، على موقعها الإلكتروني: <http://www.tap.info.tn>.

(88) حوار أجري مع علي العريض، في: *Le Monde*, 21/3/2012.
نقلًا عن: زياد كريشـان، «الحكومة والنهضة والعنف السـلفي: علي العريـض يتميّز،» **المغرب**، 1/ 4/ 2012.

(89) محمد الفوراتي، «الطريق سالكة،» **الفجر** (30 آذار/ مارس 2012).

المســـاجد معلمًا من المعالم البـــارزة في هذا التحوّل الخطابـــي. إذ برزت في هذا الخطاب نزعة «تأميم» الشـــأن الديني تحت إكراهـــات «الانفلاتات» التي أصبحت تعيش المســـاجد على وقعها، وبلـــغ الأمر حدّ التفكيـــر في «تحويل الإطارات الدينية إلى الوظيفة العمومية على غرار التجربة الجزائرية»(90). ونفت وزارة الشـــؤون الدينية أن تكون لها نية العودة إلى فـــرض خطب الجمعة على الأئمة، باعتبار أن ذلك «يتنافى ومقاصد الثورة وهو ســـلوك قطع معه الشـــعب التونســـي»(91). لكننا سرعان ما نكتشـــف حقيقة هذه «الحرية» الممنوحة لأئمة المساجد حينما يردف المسؤول نفسه قائلًا: «إن الوزارة لن تتوانى في الوقوف ضدّ كل خطبة تتعارض مع وسطية التونسيين ومبادئ الثورة»(92). فالحرية هنا لا تتجاوز حدود التحرّك في إطار المذهب «الرسمي»، «الوسطي» و«الثوري» كما تراه الوزارة.

ألا يعكس هذا الخطاب امتدادًا لسياسة بورقيبة وبن علي في الشأن الديني؟ نعني السياســـة التي طالما نعتها رفيق عبد الســـلام بـ «الاســـتبداد العلماني» أو «الاســـتبداد الحداثي». قد يعترض معترض بالقول إن الحكومة الشرعية تحافظ على خطـــاب ديني حقيقي وليس علـــى خطاب علماني. وهنـــا نجيب بالقول: إذا كانت النهضة تنظر إلى «الإسلام المعتدل والوســـطي» الذي استبدّ به نظاما بورقيبة وبن علي علـــى أنه «علمانية»، فما الذي يمنع من القول إن «الإســـلام» الذي تســـتبدّ به الحكومة التونســـية اليوم هو كذلك «علمانية» من منظور الذين يعتبرون أن «الإســـلام قرآنًا وسُـــنّة هو المصدر الوحيد في التشريع... وكل من يقول بخلاف ذلك فهو يضرب المنهج الإسلامي»(93)؟

بدت حركة النهضة على هذا النحو منقلبة على شـــعار «الإسلام/ الهوية» تمامًـــا مثلما بدت ملتفة على شـــعار الثورة. وهي اليوم تجد نفســـها في صدام

---

(90) «أخطار تسييس المساجد تتواصل،» **الشروق**، 9/ 3/ 2011.

(91) الكلام للسيد علي اللافي (مستشار وزير الشؤون الدينية)، في: المصدر نفسه.

(92) المصدر نفسه.

(93) رضا بالحاج (الناطق الرســـمي باسم حزب التحرير الإســـلامي في تونس)، في: **المغرب**، 27/ 3/ 2012.

حقيقي مع إخوانها الإسلاميين الذين تقاسمت معهم الصوت العالي في الحديث عن إعادة تونس إلى هويتها العربية الإسلامية، تمامًا مثلما وجدت نفسها في مواجهة رفاقها الثوريين الذين اشتركت معهم في إعلاء مفهوم الثورة الراديكالي القاطع جذريًا وفوريًا مع نظام بن علي. فالنهضة في عيون إخوانها اليوم «سارت في مسار لا يمت للتيار الإسلامي بصلة»[94]، والقيادي بها علي العريض وزير الداخلية الحالي «يخدم أجندات أعداء الشعب ويريد أن يجرّ البلاد إلى ما لا يحمد عقباه»[95]. يكشف الجدل القائم بين حركة النهضة والأطراف الإسلامية الأخرى على الساحة السياسية، في تقديرنا، عن درجة الحسّية أو الهشاشة المعرفية التي يتّسم بها خطاب الحركة الأيديولوجي الذي دمج الثورة والديمقراطية والهوية في نسق واحد. فقرار حركة النهضة بعدم التنصيص على مصدرية الشريعة في الدستور أعطى لأخيها الإسلامي دليلًا على التعارض بين الهوية والديمقراطية التي لا تمثّل في نظره إلا «لعبة تحالفات وتنازلات وغدر بين الناخب والمنتخب»[96]. ووجدت حركة النهضة نفسها هنا في وضع بالغ الدراماتيكية باعتبار أن دفاعها عن مطلب مصدرية الشريعة في الدستور سيخرجها من دائرة قوى الثورة على الاستبداد ويضعها في دائرة قوى الاستبداد الديني، أما تخلّيها عن هذا المطلب فأخرجها من دائرة الثورة على العلمانية والتغريب، لأن «هذا الموقف يمهّد للعلمانية ويلبسها الجبّة واللحية»، الأمر الذي يجعل «الأمة تحتفظ بحقها في الردّ، فمشروع الثورة ما زال مطروحًا»[97].

على هذا النحو تكشف إكراهات التجربة العملية مرة أخرى، عن عدم واقعية مفهوم الثورة الراديكالي في تجلياته المختلفة، فالاكتفاء بمضمون الهوية كما ينصّ عليه البند الأول من الدستور التونسي المنحلّ (دون التنصيص على مصدرية الشريعة)، والمواجهة الأمنية مع مظاهر من الحراك السلفي، و«تجفيف

(94) حوار أجري مع سيف الله بن حسين، في: **حقائق**، 30/ 12/ 2011.

(95) حوار أجري مع سيف الله بن حسين، في: **الصباح الأسبوعي** (26 آذار/ مارس 2012).

(96) رضا بالحاج في تصريح له في: **المغرب**، 27/ 3/ 2012.

(97) المصدر نفسه.

منابع» أفكاره «المتشدّدة» في المساجد حفاظًا على «وسطية» الشعب التونسي، وتطبيق القواعد العلمانية العقلانية الحديثة في الاقتصاد والسياسة والاجتماع والتشريع، والمحافظة على علاقات تونس بالدول الغربية، هي عناصر تحتفظ بها الحكومة الشرعية التي تقودها حركة النهضة في تونس اليوم من «النظام البائد»، بعدما تبيّن لها أن هذه العناصر من مفترضات هيبة الدولة ومصلحة المجموعة الوطنية وشروط نجاح الانتقال الديمقراطي، وليست من مظاهر الهوية المطموسة والإسلام المقموع والتغريب المفروض من «الاستبداد العلماني»، كما كانت ترى.

مثلما عرف المشهد التونسي حوادث مشبعة بالدلالة الرمزية على دراماتيكية الصدام بين الثورة بمفهومها السائد تونسيًا والحكومة الشرعية، فإنه لم يخلُ كذلك من لقطات بالغة الدلالة على دراماتيكية الصدام بين هذه الحكومة والهوية بمدلولها المرجعي الأصولي. وحسبنا أن نذكر في هذا الصدد أنه في اليوم ذاته الذي كانت فيه قوات الأمن التابعة لهذه الحكومة تواجه إسلاميين بالسلاح في منطقة بئر علي بن خليفة، كان رئيسها في زيارة إلى الاتحاد الأوروبي بهدف «تقديم صورة لتونس الجديدة والديمقراطية والتعدّدية والمنفتحة والمتجذّرة في محيطها الاستراتيجي الأوروبي بلد يطمح لأن يكون شريكًا لأوروبا»[98].

خاتمة استنتاجية: دراماتيكية الديمقراطية التي تهدّد الوحدة الوطنية أو حاسمية المسألة الأيديولوجية

كما كان مدخلنا إلى تحليل دراماتيكية التحوّل الخطابي في هذه الورقة عامًا، لأنه ارتبط بثنائية الرئيس المفكّر الحكم الرشيد والمجتمع الراشد، فإن مخرجنا منه سيكون بثنائية بالدرجة العامة نفسها تقريبًا، وهي الديمقراطية

(98) من كلام رئيس الحكومة التونسية حمادي الجبالي في ندوة صحافية ببروكسل بعد لقائه قادة من الاتحاد الأوروبي. أوردته وكالة تونس إفريقيا للأنباء بتاريخ 2/ 2/ 2012، على موقعها الإلكتروني: <http://www.tap.info.tn>.

والوطنية. ويمكن أن يتجسّـد التعبير عن هذه الثنائية في تحوّل السـيد منصف المرزوقي - كما هو خطب سياسـيين تونسـيين آخرين - من دعوة التونسيين إلى التصدي للدكتاتورية والنضال من أجل حكـم ديمقراطي يصون الحريات ويحترم حقوق الإنسـان... إلخ، إلى دعوة «التونسيين إلى رفض وإدانة العنف المادي والمعنوي أيًا كان مصدره وإلى رفض الاسـتقطاب الأيديولوجي الذي يجعل من التونسيين أعداء بعضهم البعض... وإلى صيانة وحدة البلاد... ورص الصفوف تحت الراية الوطنية التي ترمز إلى نضالات مريرة خاضها أبناء الشعب التونسي»[99].

تواترت في المدة الأخيرة على لسـان كبار القادة السياسـيين التونسيين - من المنتصرين انتخابيًا خصوصًا - الدعوات إلى «الوحدة الوطنية التونسـية»، بمفهومها المجتمعي لا السياسـي[100]، وبدا الإشـكال الوطنـي مباغتًا لهؤلاء الساسـة، لأنه غريب عـن المجتمع التونسـي المعـروف بتجانسـه القومي والديني والمذهبي. وكان مخطط الفعل السياسـي منصرفًا كلية إلى بناء الدولة الديمقراطيـة، فإذا به يُفاجَأ بإشـكالات تتعلـق بالوحدة الوطنيـة المجتمعية، تمنح ثنائيـة الديمقراطية والوطنيـة مضامين أكثر تعينية لثنائية الحكم الرشـيد والمجتمع الراشـد، لكنها تحتفظ مع ذلك بصبغة عامـة تعبِّر عن جميع مظاهر الصدام الدراماتيكي الذي حاولنا الاستدلال عليه في متن الورقة. فحق التظاهر والاحتجاج والاعتصام والمطالبة الاجتماعية وحرية الاعتقاد والتفكير والتعبير ونشر الآراء وصيانة الهوية... من أسـس الديمقراطية، وهيبة الدولة والمحافظة علـى الأمن وتنقية منـاخ العمل والاسـتثمار وصيانة وحـدة المجتمع... من مرتكزات الوطنيـة. لذا يمكن تقريبًـا اختزال جميع الإشـكالات التي يعرفها

---

(99) من خطاب الرئيس منصف المرزوقي في حفل تكريم الطالبة خولة الرشـيدي التي تصدت لأحد السلفيين بكلية منوبة حينما حاول إنزال العلم التونسي واستبداله بالراية السلفية، ورد في: **الصباح**، 13/3/2012.

(100) مثلًا اعتبر الشيخ راشد الغنوشي لدى إشـرافه على تظاهرة نظمتها حركة النهضة لمناسبة يـوم الأرض أن «الطريق إلى تحريـر القدس يمرّ عبر الوحدة الوطنية التونسـية والعربيـة وعبر تحقيق التنمية في كل المجالات الاقتصاديـة والعلمية والاجتماعية». خبر أوردته وكالـة إفريقيا للأنباء بتاريخ 1/4/2012، على موقعها الإلكتروني: <http://www.tap.info.tn>.

المجتمع التونسي في مساره الانتقالي الراهن، في دراماتيكية الصدام بين الديمقراطية والوطنية، كما تعبّر عنها تعبيرًا رمزيًا مكثفًا حادثتا العلم[101].

أن يتحوّل «التأسيس الديمقراطي» إلى تهديد للبناء الوطني فذاك هو المعطى الذي يحوّل ما كان في طور الإمكان البحثي الاستشرافي حين كتبنا الجزء الأول من هذه الدراسة إلى حقيقة ساطعة اليوم في المشهد التونسي، ونعني به وجود «تقديرات أخرى لحسابات الربح والخسارة في انتخابات 23 أكتوبر». فالتقديرات الأولى تفيد نجاح «العرس الانتخابي» وفوز من راهن أكثر على المستوى الحسّي من وعي معظم الناس. وأما التقديرات الجديدة فتفيد وجود إشكالات ومخاطر في مسار الانتقال الديمقراطي الجاري حاليًا في تونس سببها الرئيس هو هذا التعامل الحسّي والعقلانية المفقودة في الوعي الجمعي الجماهيري والنخبوي على حد سواء. والمشكلة هي في أن التقديرات الأولى ترتبط بما هو ظرفي (دورة انتخابية)، في حين تتعلق التقديرات الثانية بما هو استراتيجي (مسار الانتقال إلى الديمقراطية برمته).

مع بروز هذه التقديرات الجديدة في حسابات الربح والخسارة على هذا النحو الذي تتصادم معه دراماتيكيًا قيم الديمقراطية مع قيم الوطنية، يمكن أن نقطع بنجاح قراءتنا في الانتخابات التونسية المبنية على مفهومي «الإدماج السياسي» و«الإدماج الأيديولوجي»، طبعًا ضمن الحدود المتاحة لنجاح أي عمل بحثي في مجالات العلوم الإنسانية تحديدًا. وكما ذكرنا في الجزء الأول من هذه الدراسة لم يكن هدفنا قراءة الحدث الانتخابي (وإن كان بإمكان هذا الهدف أن يقوم بذاته) فحسب، بل كان كذلك - وهذا الأهمّ - «إنقاذ» الرؤية التي دافعنا عنها بعيد هروب بن علي بأسابيع، وهي أن التحوّل الديمقراطي إنما

---

(101) لا يعرف أغلب التونسيين إلا حادثة وحيدة تخصّ المسّ بهيبة العلم التونسي، وهي الحادثة المتمثّلة في محاولة أحد السلفيين في كلية منوبة يوم 7 آذار/مارس 2012 إنزال العلم التونسي واستبداله بالراية السلفية، لكن ثمة حادثة أخرى وقعت قبل شهر تقريبًا من حادثة العلم بمنوبة ولم تنل حظها من الإعلام، على الرغم من أنها تتسم بالخطورة نفسها، وهي أن محتجين بسطاء من سكان منطقة حدودية نائية (قرب الجزائر) «استبدلوا - في ساعة غضب - العلم التونسي بالعلم الجزائري». انظر: محسن الزغلامي، «فعل دنيء،» **الصباح**، 14/2/2012. ترمز هاتان الحادثتان إلى تهديد البناء الوطني الذي يمكن أن يكون من مدخل الاحتجاج الاجتماعي، كما يمكن أن يكون من مدخل استعادة الهوية.

هو تحوّل إصلاحي مجتمعي شامل، وأساسه تحوّل ثقافي، وليس تحوّلًا ثوريًا (بمدلول السياق التونسي) سلطويًا وتشريعيًا فحسب، كما فكرت ومارست جل النخب السياسية والثقافية التونسية بمختلف توجهاتها. ومع هذا النجاح الذي حقّقته قراءتنا لحدث 23 تشرين الأول/أكتوبر 2011 الانتخابي، نرى أن الطريق سالكة كي نعود إلى المستوى الأيديولوجي الذي انطلقنا منه في صوغ هذه الرؤية، فنجد أنفسنا هذه المرة كذلك أقرب إلى التأكد من الاحتمال، ضمن حدود التأكد المتاحة في العلوم الإنسانية أيضًا.

التأكد **أولًا** من حاسمية المسألة الأيديولوجية أو أصوليتها (بلغة الإسلاميين) أو تحتيتها (بلغة الماركسيين)، والتأكد **ثانيًا** من المشروعية المعرفية والفاعلية الإجرائية للتمييز بين النزعة التي ترى الديمقراطية حلًا لمشكلة السلطة السياسية، والنزعة التي ترى الديمقراطية حلًا مجتمعيًا شاملًا للوضع الحضاري العربي، ثم التأكد **ثالثًا** من راهنية هذه النزعة الثانية وقدرتها على استيعاب المشكلات الحقيقية التي تواجه مسارات الانتقال الديمقراطي في الأقطار العربية الثائرة، ومنها المسار التونسي الذي يُعتبر الأنجح والأكثر تقدمًا في الوقت الراهن.

ويتأتى منطق التأكد أو «اليقين» الذي نقول به هنا مما ثبت لدينا من أن الاسترشاد بالأنموذج النظري الذي تقوم عليه مقاربة التغيير المجتمعي مكّننا فعليًا ومنذ وقت مبكر، من أن نستشرف إشكالات مجتمعية حقيقية في مسارات الانتقال الديمقراطي عربيًا وتونسيًا (إشكالات الوعي الجمعي والثقافة السياسية السائدين وخطر الانقسام المجتمعي)، وهذه الإشكالات بات يترجمها اليوم، في أبلغ ترجمة، التحوّل الخطابي الدراماتيكي الذي أبرزنا معالمه في هذه الورقة. كما مكّننا هذا الاسترشاد أيضًا من إبراز أهمية فكرة الإصلاح الشامل المتدرّج ذي الأمد الطويل (ومنه خصوصًا الإصلاح الثقافي) وإمكانية «تعايشها» مع الفكرة الثورية[102]، وهي الفكرة التي بات يعبّر عنها المنتصرون انتخابيًا بصيغ مختلفة اليوم.

---

(102) انظر ذلك تفصيلًا في الفصل الأول من هذا الكتاب.

بيد أن الأهم من النجاح الذي أصابه هذا الاسترشاد التطبيقي الجزئي هو نجاح المتن التنظيري الكلّي ذاته في صوغ الأسس النظرية المطابقة والموافقة لمعطيات الواقع العملي وحاجيات الممارسة السياسية الفاعلة إيجابيًا في مسار الانتقال إلى الديمقراطية عربيًا. وكي ندرك حجم هذا النجاح وقيمته، لا بد من أن نستحضر ما صاغه عزمي بشارة - من موقع التفاعل الطليعي مع الحراك الثوري العربي الجاري - في شأن العلاقة التكاملية والجدلية بين الديمقراطية والوطنية والثورة والإصلاح. إذ ذكّر بشارة أن ثورات 1820-1848 ارتبطت «بعملية تنمية الشعور الوطني وبلورة القومية نفسها في حالات... أي إن هوية الثورات الديمقراطية ساهمت في بلورة القومية كجماعة لحمَلة الحقوق السياسية، أو العكس، إذ قادت الحركات الوطنية أحيانًا إلى تبني الديمقراطية»[103]. ومن ثم فإنه «من الأهمية بمكان أن يستفيد الديمقراطيون العرب من هذه التجارب لإدراك عمق أهمية القضية الوطنية عند بناء الدولة الوطنية الديمقراطية»[104]. وداخل هذا النسق النظري نفسه الذي تقوم فيه علاقة جدلية بين الوطنية والديمقراطية، تنشأ علاقة مماثلة بين الثورة والإصلاح، على أساس أن «الثورة لتغيير النظام أمر ضروري في الدول الاستبدادية الرافضة للإصلاح. وتغيير النظام هو شرط ضروري لكنه غير كافٍ، فالثورة الديمقراطية لا تقود إلى الديمقراطية بفعل واحد هو قلب نظام الحكم، بل من خلال عملية إصلاح وبناء طويلة المدى تعقب تغيير نظام الحكم»[105].

تفيد التحوّلات الخطابية والصدامات الفكرية الدراماتيكية التي يعرفها المشهد السياسي التونسي الراهن، إفادة قاطعة في تقديرنا، أن ترتيب العلاقة مفاهيميًا بين الوطنية والديمقراطية والثورة والإصلاح، على الرغم من صبغته النظرية الأيديولوجية، يمثّل عاملًا حاسمًا من الناحية العملية السياسية. فدراماتيكية الصدام بين الديمقراطية والوطنية ليست إلا نتاجًا للفكرة الثورية التي راهنت على التغيير الفوري، مختزلة إياه في البعد السياسي السلطوي

(103) بشارة، «في الثورة والقابلية للثورة،» ص 4.
(104) المصدر نفسه، ص 47.
(105) المصدر نفسه، ص 70.

والتشـــريعي واســـتبعدت من ثم الفكرة الإصلاحية المجتمعيـــة. كانت هذه الفكرة الثوريـــة مغرية جدًا للجميـــع، لأنها عنت أن التغييـــر بعد 14 كانون الثاني/ يناير 2011 ســـيكون عملية تصفية حساب أيديولوجي فوري وقاطع مع دولة الاســـتقلال الوطني وتطهيرها: تطهيرها من الإقطاع و«الكمبرادور» والبرجوازية التابعة للرأسمال العالمي والاستعمار الجديد... عند اليساريين الراديكاليين (بحسب اختلافاتهم)، وتطهيرها من التغريب والعلمانية والتبعية الحضارية عند الإسلاميين، وتطهيرها من الدكتاتورية والظلم والاستبداد عند «الديمقراطيين الثوريين»، من أمثال منصف المرزوقي. لكن يتبيّن عمليًا اليوم للثوريين الممسكين بالسلطة السياسية خصوصًا، أن عملية تطهير أيديولوجي على هـــذا النحو ســـيكون ثمنها تبديد الدولـــة والبناء الوطنـــي مع «مغطس التطهير».

تكمن مشـــكلة أغلب الفاعلين السياسيين التونســـيين اليوم في ضرب من «التصلب» النظري والأيديولوجـــي الذي يعوّق تمثّل راهنيـــة البعدين الوطني والإصلاحـــي، ومن ثم تمثّل راهنية ما بنته دولة الاســـتقلال، في طريق الســـير بثـــورة 14 يناير نحو التحوّل الديمقراطي. مرة أخرى تســـعفنا تحليلات عزمي بشارة بما يجعلنا نقطع بحاسمية المستوى النظري والأيديولوجي. إذ قرأ بشارة ثورة 14 يناير 2011 وأفقها الديمقراطي المنشـــود في علاقة وثيقة بالخيارات الإصلاحية التحديثية التـــي أقدمت عليها دولة الاســـتقلال، حيث «كان النظام التونســـي في عهد بورقيبة جمهوريًا وطنيًا تقوده شخصية كاريزمية طاغية حتى الجنـــون (Megalomania)، وكانـــت قضيته هي التحرّر الوطنـــي، التحديث وبناء الأمة»[106]، ويقطع بشارة بأنه «كان لتحديث مؤسسات الدولة التونسية وعلمنة المجتمع أثر بالغ في الاحتجاج الواعي المؤطر وطنيًـــا»[107]. وبالفعل كذا بدا الأمر في الحراك الاحتجاجـــي الثوري ضدّ نظام بن علي (في ما بين 17 كانون الأول/ ديســـمبر 2010 و14 كانون الثاني/ يناير 2012)، وكذا يبدو حتى الآن

(106) بشارة، **الثورة التونسية المجيدة**، ص 26- 27.

(107) المصدر نفسه، ص 28.

في سـياق المقارنة بين الأوضاع التونسـية التي نجحت فـي تخطي المرحلة الانتقالية الأولى، وأوضاع غيرها من الأقطار العربية الثائرة.

بيد أن «الطليعة الثورية» الفاعلة في المشـهد التونسـي لـم تقدّر، بفعل طبيعة البنـى الأيديولوجية التي تصـدر عنها، قيمة هذا الوعـي الوطني الذي أثمرته الخيارات التحديثية لدولة الاستقلال، والذي يبقى هشًا وعرضة للتفسخ، وهذه حقيقة أبانها الحراك المطلبي الكبير الـذي انفجر بعد 14 كانون الثاني/ يناير 2011، ثم الحراك «التدافعي» الهوياتي الذي ارتفع نسـقه خصوصًا بعد انتخابـات 23 تشـرين الأول/ أكتوبـر 2011. وإذا كانت إكراهـات التجربة العملية تدفع اليوم إلى تعديـل المواقف نحو الفكرة الإصلاحية التي تبنى على الإنجازات الموضوعية لدولة الاسـتقلال، فهل يمكنهـا أن تدفع بالتوازي إلى مراجعات أيديولوجية عميقة في مختلف الخطابات؟

القسم الثاني

المفاهيم الأيديولوجية في ضوء الحراك الثوري



الفصل الرابع

مشروع عزمي بشارة في التحوّل الديمقراطي عربيًا: دراسة مقارنة في زمن البحث عن شروط القابلية لتطبيق الديمقراطية[1]

أولًا: مشروع بشارة في نسقه الكلّي وآفاق المقاربة المقارنة في زمن إشكالات القابلية للتطبيق الديمقراطي

نقدّر أن كتاب في **المسألة العربية: مقدّمة لبيان ديمقراطي عربي** يمثّل اللحظة التي ارتقى فيها تفكير عزمي بشارة إلى مستوى المشروع الذي يحمل جميع مقوّمات التمايز النظري. وتنطوي صيغة عنوان الكتاب على تكثيف دال على جوهر المشروع من حيث إنه يقدّم الديمقراطية باعتبارها حلًّا للمسألة العربية. وإذا كنا نروم هنا إعادة قراءة هذا المشروع بغية إبراز مناط قوته وراهنيته في السياق العربي الحالي، فإن المدخل الذي نراه إلى ذلك إنما هو استكناه الأبعاد الموضوعية في هذا الربط الصميمي الذي يعقده بشارة بين ما يسمّيه المسألة العربية من جهة والتحوّل الديمقراطي في الأقطار العربية من

(1) أصل هذا الفصل: سهيل الحبيّب، «مشروع عزمي بشارة في التحوّل الديمقراطي عربيًا: دراسة مقارنة في زمن البحث عن شروط القابلية لتطبيق الديمقراطي،» تبيُّن، السنة 1، العدد 3 (شتاء 2013).

جهة أخرى باعتباره مطلبًا حاز إجماعًا واسعًا بين النخب الفكرية والسياسية في الأعوام الأخيرة على وجه الخصوص. ويتلخص هذا الربط الصميمي في القول إن **الذي يعيق تكوّن الأمة العربية هو نفسه ما يعيق تحوّل الأقطار العربية إلى دول ديمقراطية**[2]. وفي هذا السياق ترتبط الديمقراطية بتنفيذ مهمات وطنية، منها بناء الاقتصاد الوطني، ومنها حسم قضايا الهوية الوطنية والقومية والمجتمع المدني وشرعية الدولة... إلخ، وهكذا تكون الديمقراطية قضية هوية وطنية وقومية تتضمن عناصر تربوية وأخلاقية أساسية، وهي قضية اقتصادية اجتماعية، وليست قضية وعي وإرشاد فحسب[3].

يحيلنا مشروع بشارة، بطرحه الجوهري المكثّف في مفهوم المسألة العربية، على عنصرين أساسيين من عناصره البنيوية الفارقة من منظور مقارن بين ما هو متداول في فكرنا العربي الراهن من رؤى وتصورات في شأن ماهية الانتقال الديمقراطي عربيًا ومضمونه وكيفياته. وهذان العنصران هما: الكلّية والتركّب. فأما الكلّية فيترجمها ذاك الاتساع الذي يتخذه مضمون التحوّل الديمقراطي في الوطن العربي بحيث يطابق حلّ المسألة العربية برمتها، في حين أن التركّب ناجم عن هذا التطابق باعتبار أن المسألة العربية تتضمن أبعادًا كثيرة، منها ما هو وطني (السيادة وشرعية الدولة القطرية... إلخ)، وما هو قومي (التكامل أو الوحدة على نطاق عربي)، وما هو ثقافي (الهوية)، وما هو سياسي (نمط الحكم)، وما هو مجتمعي (البنى والتركيبات المجتمعية)، وما هو اقتصادي اجتماعي (التنمية وتوزيع الثروة).

قد نواجَه في هذا المستوى باعتراض على قولنا إن الكلية والتركّب على هذا النحو يمثّلان عناصر بنيوية فارقة لتصوّر الانتقال الديمقراطي في مشروع بشارة. ومناط الاعتراض هو أن جلّ الدعوات المنتصرة للديمقراطية التي حفل بها الفكر السياسي العربي، في العشريتين الأخيرتين بالخصوص، لم تكن بمنأى

---

(2) عزمي بشارة، **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007)، ص 214. والإبراز في أصل النص.

(3) المصدر نفسه، ص 224.

عن جماع هذه القضايا الجوهرية التي يختزلها بشـارة بمسمّى المسألة العربية. ونشـير هنا على وجه التدقيق إلى دعوات التحـوّل الديمقراطي التي تبلورت في السـياقات الحوارية الوفاقية بين مختلف «تيارات الأمة الأربعة» (الإسلامية والقومية واليسـارية والليبرالية)[4]، وأهمّها، من حيث النضج والاكتمال ووزن القوى والشخصيات المشاركة فيها، هو **المشـروع النهضوي العربي** الذي يعدّ الديمقراطية ركنًا مكينًـا من أركان النهضة العربية ورافعة مـن رافعاتها[5]، إلى جانب التجدّد الحضـاري والوحدة والتنمية المسـتقلة والعدالـة الاجتماعية والاستقلال الوطني والقومي.

حتى في سياق الإطار الوفاقي لهيئة 18 أكتوبر 2005 للحقوق والحريات في تونـس[6]، وعلى الرغم من الطابع الجزئي الذي وسـمه من حيث اقتصاره على المطلـب الديمقراطي وبقـاء طموحه في مسـتوى أدنى من المشـروع والتحالف الاستراتيجيين، فإن البيانات التي وقّعها مختلف الأطراف الإسلامية والقومية واليسـارية والليبرالية المشـاركة في الهيئة تناولت الكثير من القضايا التي مثّلت أبعادًا أساسية من أبعاد المسـألة العربية، أو المشروع النهضوي في الوطن العربي، مثل الحريات العامة والخاصـة والهوية وطبيعة الدولة علاقتها بالدين وعلاقاته بالسياسـة وقضية المرأة والمسـاواة بين الجنسين... إلخ[7]. ومن جهة أخرى لم يفت سـياق المراجعة الذي افتتحه الإسـلاميون من أجل «تأصيـل الديمقراطية فـي مرجعيتهم الإسـلامية»، وعلى الرغم من اسـتناده

---

(4) انظر: خير الدين حسيب، «حول الحاجة إلى «كتلة تاريخية»: تجمع التيارات الرئيسية للأمة مع إشارة خاصة إلى حالة العراق،» **المستقبل العربي**، السنة 29، العدد 336 (شباط/ فبراير 2007).

(5) **المشروع النهضوي العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010)، ص 69.

(6) تكوّنت **هيئة 18 أكتوبر** بعد إضراب الجوع التي خاضته في 18 تشرين الأول/ أكتوبر 2005 مجموعة من القيادات السياسية والجمعياتية الديمقراطية من مختلف التيارات الفكرية، وتضم الهيئة في صفوفها ممثّلين عن مختلف التيارات السياسية (ليبراليين ويساريين وإسلاميين وقوميين...).

(7) الوثائـق منشـورة في: هيئـة 18 أكتوبر للحقـوق والحريـات، «طريقنا إلـى الديمقراطية خلاصة الحوار الوطني بين إسلاميين ويساريين وقوميين وليبراليين: رؤية تونسية مشتركة لأسس الدولة الديمقراطية،» (وثيقة، هيئة 18 أكتوبر للحقوق والحريات، تونس، 2010).

إلى مبدأ اللاأسســية[8]، أن يشــير إلى الإطار الكلّي الذي ينخرط فيه المطلب الديمقراطي عربيًا وإسلاميًا؛ فهذا الإطار يجمع بين الدفاع عن الإسلام والحرية والديمقراطيــة ومقاومة الاســتبداد ومواصلــة حركة التحــرّر الوطني لإنجاز استقلالنا الثقافي والاقتصادي في مواجهة خطط العولمة والدمج[9].

على هذا الأساس لا بدّ من الاعتراف بأنه يعسر في هذا المستوى المحدّد من القراءة والتحليل التســليمُ بأن الكلّية والتركّب من مقومات مشــروع بشارة الفارقة في التفكير المنشــغل بالانتقال الديمقراطي عربيًا، باعتبار أن منظورات ديمقراطية عربية معاصرة لم تعزل نفسها هي الأخرى عن سائر القضايا السياسية والمجتمعية والثقافيــة والاقتصادية التي يعرفها الوطــن العربي. بيد أن للقراءة والتحليل مســتويات أعمق في رأينا، حتى وإن بدت للقــارئ في هذه اللحظة مغرقة في النظرية والتجريدية وغير حاســمة على المســتوى العملي، بخلاف ما نقدّر وما سنســعى إلى الاســتدلال عليه في قادم متن هذا الفصل. فليست الكلّية التي يعبِّر عنها تكثيفًا مشروع بشارة، بالمسألة العربية وحلّها الديمقراطي هي ذاتهــا الكلّية التي تترجمهــا الخطابات الأيديولوجية الوفاقية والإســلامية التجديدية الإدماجية الراهنة، حيث «تجتمــع» في «منظومة واحدة» أهداف بناء الســلطة الديمقراطية وإشاعة الحرية وحقوق الإنســان، مع أهداف العودة إلى هوية الأمة العربية الإسلامية وتحقيق تحررها من الاستعمار ووحدتها وتنميتها والتوزيع العادل للثروة بين أبنائها.

إن التحليــل المفاهيمي المدقّق يقودنا إلى الأخذ فــي الاعتبار **الفرق بين**

---

(8) مفهوم «الديمقراطية اللاأسسية» اعتمده الباحث العربي صديقي للدلالة على الديمقراطية التي تتجرّد من الأسس التي اقترنت بها في المجتمعات الغربية (القومية والليبرالية والعلمانية....)، وهو، على هذا النحو، يصوغ صوغًا نظريًا مكثفًا الرؤية التي يعتمدها الإســلاميون في تأصيل الديمقراطية إسلاميًا، وإن اختلف معهم في قوله كذلك بـ «الإسلام اللاأسسي». انظر: العربي صديقي، **البحث عن ديمقراطية عربية: الخطاب والخطاب المقابل**، ترجمة محمد الخولي وعمر الأيوبي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007).

(9) راشــد الغنوشــي، **الحريات العامة في الدولة الإســلامية** (تونــس: دار المجتهد، 2011)، ص 16.

تقديم الديمقراطية باعتبارها حلًّا كليًا لجميع تشعبات المسألة العربية، وتقديمها بوصفها حلًّا جزئيًا لمسألة السلطة السياسية (وعلاقتها بالمجتمع)، مندرجًا ضمن كلّ هو جماع الحلول الجزئية لمختلف القضايا العيانية المطروحة في المجتمعات العربية والإسلامية؛ ففي الحالة الأولى تمثّل الديمقراطية حلّ المسألة العربية بعناصرها المركبة (القومية والوطنية والسياسية والمجتمعية والثقافية والاقتصادية... إلخ) والموصولة في ما بينها بعلاقات تداخل بنيوي تحتمها صيرورة الانتقال، كما عرفتها المجتمعات السابقة للوضع الديمقراطي المستقرّ. أما في الحالة الثانية فتبقى الديمقراطية مجرّد حلّ جزئي متعلّق بالمسألة السلطوية والمسألة الدستورية التشريعية، ولا تربطه غير روابط تجاور مع غيره من الحلول الجزئية التي يشكّل معها الحل «النهضوي» أو «القومي» أو «الوفاقي» أو «الإسلامي» كلّه، بحسب كل سياق من السياقات التي أشرنا إليها أعلاه، حتى وإن ألحّ بعض هذه السياقات على البُعد «الأكسيومي» أو النسقي[10].

على هذا الأساس تتوضّح كذلك الفوارق النوعية بين الطابع المركّب الذي يسم مشروع الانتقال الديمقراطي عربيًا في فكر بشارة والطابع ذاته الذي تتبدّى فيه المنظورات المتولّدة من هذه السياقات. فليست الأبعاد المختلفة التي تنطوي عليها المسألة العربية غير مشكلات يتوافر حلّها في الديمقراطية من حيث هي صيرورة تاريخية تجسدّت في شطر من المجتمعات البشرية الحديثة، ويمكن أن تتجسّد في مجتمعات أخرى تطمح إلى الانتقال الديمقراطي. فحلول مشكلات الهوية والدولة والسيادة والوحدة والعدالة الاجتماعية في الوطن العربي... إلخ هي في مشروع بشارة، من جنس الحل الديمقراطي الكلّي ذاته. بينما هي في التفكير الوفاقي العربي الراهن تركيب بين العناوين الرئيسة

---

(10) انظر: عبد الإله بلقزيز، «نظام الأولويات لأهداف المشروع الحضاري (1)،» في: عبد العزيز الدوري [وآخرون]، **نحو مشروع حضاري نهضوي عربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001)، ص 907- 927. لكن في الأخير لا يمكن أن نقول، من منظور **المشروع النهضوي العربي**، إن الديمقراطية تمثل حلًا لمسألة الوحدة أو التنمية... إلخ. بالكيفية ذاتها التي تنطبق على مشروع بشارة.

في «مذاهب الأمّة» الأربعة. وأمّا في اجتهادات التيار الإسلامي الراهن فحلول هذه المشـكلات كامنة في اعتماد مرجعية الإسلام/ الهوية مع تأصيل ما يمكن تأصيله في هذه المرجعية، من منتخبات حضارة الغرب[11].

لا ينشغل أغلب الساسة والفاعلين الاجتماعيين بمثل هذه التدقيقات التي يهتم بها ناقـد الأيديولوجيا، ويرونها محض نظرية ومجـرّدة وغير مجدية، بل ومثبطة ومعرقلة من الناحية العمليـة؛ فماذا يفيد البحث في الفوارق المفاهيمية بين المرجعيـات و«الأصوليات» النظريـة، والحال أن الاتفـاق حاصل على الأهداف ذاتها تقريبًا؟ وهذا سؤال يمكن أن يرد عليه ناقد الأيديولوجيا بالقول إن الدوال أو العلامات اللغوية نفسـها لا تحمل دائمًا الـدلالات والمضامين ذاتها، وإن المفاهيم تكتسب مدلولاتها من السياقات المرجعية والأصولية التي تنخرط فيها. ومع ذلك يبقى مثل هذا الاحتجاج النظري المعرفي غير وارد في اعتبار الفاعل السياسي، فما بالنا باعتبار معظم الجماهير، وتبقى «تُهم» التجريد والتنظيـر واللاواقعية واللاعملية تلاحق كل قراءة في المشـاريع الأيديولوجية العربية المعاصـرة وعناوينها ومفاهيمهـا، إذا بقيت في حـدود تلبية المطلب المعرفي على أهميته.

بيد أن لنقد الأيديولوجيا، خصوصًا إذا كانت معاصرة وحاضرة في الفعل والواقع، رهانات أخرى تتجاوز مسـتوى التحليل النظـري المجرّد والمعرفي المحض إلى مسـتوى تحليـل العلاقة بين الفكـر والواقع، أي بيـن المفهوم وتطبيقاته العملية والهدف المرسـوم والنتائج المتجسّدة على أرض الواقع. إن التحرّك ضمن هذه المسافة الفاصلة بين قطب النظر وقطب الواقع العملي يمثّل لحظة متقدمة في نقد الأيديولوجيا الذي يبقى مسـكونًا دومًا بالتطلّع إلى تأدية

(11) يرى الإسـلامي، داخل سـياق التفكير في المشـروع النهضوي العربي الجديد، أنه حينما تُفصل آليات الديمقراطية وإجراءاتها (التمثيل الانتخابي وتكوين المجالس النيابية وأخذ القرار بالأغلبية) عن أصولهـا ومرجعياتها الغربية، فإنها تصبح ممّا يسـهل اسـتيعابه وهضمه حضاريًا (عربيًا إسـلاميًا) وإدخاله في الإطار المرجعي للثقافة الموروثة، شـأنها في ذلك شـأن العلوم الطبيعيـة والتقانة وعلوم الإدارة. انظر: طارق البشري، «التجديد الحضاري من منظور المشـروع الحضاري (2)،» في: الدوري [وآخرون]، ص 865.

الوظيفة التفسيرية الأعلى، لا التفسير الذي يربط البنى والتصورات والمقولات الذهنية وتحولاتها بالوقائع والبنى المادية وتطوراتها فحسب، بل كذلك التفسير الذي يتخذ اتجاهًا معاكسًا بأن يستدلّ على امتداد الأيديولوجي في ما هو واقعي وعملي مادي مباشر.

من هذا المنظور يظل حراك الواقع العملي وطبيعة التطورات التي يشهدها، من الشروط التي تحدّد الممكنات الموضوعية لأن يتحول نقد الأيديولوجيا من المستوى الذي يغلب عليه الاشتغال النظري بالبنى والمفاهيم والتصورات المجردة، إلى المستوى الذي يتداخل فيه مثل هذا الاشتغال مع تحليل المعيش من الوقائع والحوادث المتطورة، وتفسير مجريات الفعل والممارسة على أرض الواقع. ضمن هذا الأفق تراهن هذه الورقة رهانًا أساسيًا على التطورات السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تشهدها الأقطار العربية الثائرة في ما بعد إنجازها أول انتخابات حرّة ونزيهة وشفافة (تونس ومصر وليبيا). وتنقل هذه التطورات هذا الجزء من الوطن العربي من زمنية «القابلية للثورة» إلى زمنية «القابلية للتطبيق الديمقراطي». ونحت عزمي بشارة المفهوم الأول لتحليل أوجه مشروعية القول إن الفعل الجماهيري في الأقطار العربية قابل لأن يكون ثوريًا، باعتباره وليد الوعي بأن وضع المعاناة هو حالة من الظلم، أي الوعي بأن المعاناة ليست مبررة، ولا هي حالة طبيعية معطاة ووعي إمكانية الفعل ضدّه في الوقت نفسه[12]. وأمّا «القابلية للتطبيق الديمقراطي» فنستخدمه هنا في توصيف الإشكالات التي تخلّل مسارات الانتقال من الثورة (تنحية أنظمة الاستبداد) إلى البناء الإيجابي والمستقرّ للنظام الديمقراطي.

إن إشكالات زمن البحث عن شروط القابلية للتطبيق الديمقراطي تمثّل شروطًا موضوعية، وإبيستمولوجية إن شئنا، كي نقارب مشروع عزمي بشارة من جديد، مقاربة تعتمد التمشي المنهجي نفسه المقارن بين مناحي التفكير العربي

---

(12) عزمي بشارة، «في الثورة والقابلية للثورة،» (دراسة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، آب/ أغسطس 2011)، ص 52، على الموقع الإلكتروني: <http://www.dohainstitute.org/release/6a25f83f-63b9-4807-8834-791d4a793d90>.

المعاصر في الديمقراطية. لكنهـا ترمي إلى إصابة هدفين أكثر تطورًا مما يتوافر من تحليلات واستنتاجات في أوراق لنا سابقة[13]. فأمّا الهدف **الأول** فهو اختبار صفة النسقية ومدى تحققها في مشـروع بشارة، وأمّا الهدف **الثاني** فهو تفحّص طروحاته ومضامينـه العينية في علاقته بمدى قدرتها على اسـتيعاب مجريات مسـارات الانتقال الديمقراطي العربي الجارية وعلى تفسير إشكالاتها وتعيين حلولها العملية.

قد يبـدو الهدفان للقارئ منفصلين؛ ذلك أن الهدف **الأول** يتعلق بمسـألة نظرية مجرّدة قوامها التماسك البنيوي ونسـق العلاقات الداخلية بين مكوّنات المشروع الفكري الواحد، في حين أن الهدف **الثاني** مرتبط بمسألة واقعية عملية عمادها علاقة الفكر بالواقـع، أو علاقة النظر بالعمل وبمـدى التطابق بينهما. لكن الأمر ليس كذلك، علـى الأقل، من وجهة نظر نقـد الأيديولوجيا العربية المعاصرة الذي نعتمده هنا؛ إذ ليسـت النسـقية في الـرؤى الفكرية، وتحديدًا في الرؤى الأيديولوجية باعتبارها مرشدات للعمل، مسألة محض نظرية، لأنها لا تهتم فحسب بأشـكال المنطق الداخلي الذي يشـدّ مكونات الرؤية بعضها إلى بعض، بل تشـتغل كذلك على علاقتها بالواقـع، أي على امتدادها العملي ونتائجها الواقعية فيه، إذا كانت فاعلة ومفعَّلة، وعلى نتائج استبعادها، إذا كانت مغيّبة وغير مفكَّر فيها.

على هذا النحو يكون سـؤالا النسـقية والمطابقة أو الواقعية مترابطين في العمل ترابطًا صميميًا. فإذا كان مدار النسقية هنا على التمثّل النظري، في منظور

(13) سـبق لكاتب هذه الورقة أن اهتم في سياق مقارني بالمتن الفكري لعزمي بشارة في: سهيل الحبيّب: «تباين استراتيجيات التأسيس للديمقراطية وتباين مضامينها في الفكر العربي الراهن،» **المستقبل العربي**، السنة 33، العدد 373 (آذار/ مارس 2010)، و«الانتقال الديمقراطي في التفكير العربي المعاصر أمام إشكالات أنموذج ثورة 14 يناير،» ورقة قدمت إلى: «الثورات والإصلاح والتحول الديمقراطي في الوطن العربي: من خلال الثورة التونسـية،» (مؤتمر عقده المركز العربي للأبحاث ودراسـة السياسات، الدوحة، 19-21 نيسـان/ أبريل 2011)، ونشـرت هذه الورقة في: **ثورة تونس: الأسـباب والسياقات والتحديات** (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012).

بشــارة كما في المنظورات المقارنة لعلاقة الديمقراطية فــي وجهها الإجرائي (تعددية حزبيــة وجمعياتية وانتخابات حرة وحكم الأغلبية....) بكلّ المســألة العربيــة (الهوية والأمّة والدولــة والبنى المجتمعية... إلخ)، فـإن اختبارها لن يكون من جهة تماســك المنطق الداخلــي الرابط بين مكوّنــات هذا الكل بل أساسًــا، من جهة واقعيته وعمليته ومدى مطابقته متطلبات التحوّل الديمقراطي الجاري عربيًا اليوم، أو ما نسمّيه شروط القابلية للتطبيق الديمقراطي عربيًا.

قلنا إن مجريات الواقــع العملي في البلدان العربية التي شــهدت ثورات وعرفــت الديمقراطيةَ بعد أولــى تجاربها الانتخابية هي التي وسّــعت أكثر من ممكنات قيام مثل هــذا العمل الذي ينزع بنقد الأيديولوجيــا أكثر نحو الواقعية والعيانية مــن دون أن يفكّه عن أبعــاده النظرية. باعتبــار أن تحقّق الديمقراطية الإجرائية في هذه البلدان علــى وجهها الأكمل (الانتخابات النزيهة التي أفضت إلى حكم الأغلبية) يحــوّل اليوم بوضوح مناط الإشــكالات إلى قضايا الدولة والبنى المجتمعية وتمثّلات الهوية والأنماط الثقافية المهيمنة... إلخ.

لم تكن جلّ النخب العربية المسيّســة، قبل التجــارب الوليدة في البلدان العربية الثائــرة، تفكّر في الشــروط المجتمعية والثقافية والمؤسســاتية لقابلية تطبيق الديمقراطية الإجرائية، نعني الشــروط التي يجب أن تســود في سياقها التعددية الحزبية وحرية التعبير والنشــاط المدني وحكــم الأغلبية... إلخ. أمّا اليوم وقد أثبتت هذه التجارب بما تعرفه من إشــكالات خطِرة، أن تحقُّق هذه المطالب في حدّ ذاته لا يمثّل النهاية الســعيدة لمســار الانتقــال الديمقراطي، فإن علاقة الديمقراطية بالهوية والمجتمع والدولة باتت في صميم المشــكلات العينية والعملية، وهو مــا يعني أن ما نقصده هنا بالكلّية التي تحضن في إطارها المطلب الديمقراطي والفــوارق بين مكوّنات هذه الكليــة في مختلف الرؤى الأيديولوجية، ليست من جنس المســائل النظرية المحضة بل هي من المسائل التي لها امتداد مباشر وعيني في الواقع العملي.

ثانيًا: في الديمقراطية والدولة الحديثة والمجتمع المدني
الاختلافات النظرية من منظور كلّية المشروع

لا يُتصور وجود حديث في الديمقراطية لا يتضمن تناولًا لموضوعات الدولة والمجتمع المدني، ذلك أن الديمقراطية، حتى وإن أُخذت من جهة أنها آلية إجرائية (تعددية وانتخابات وحكم الأغلبية... إلخ) فحسب، فهي في نهاية المطاف نمطًا من أنماط ترتيب العلاقة بين الدولة والمجتمع يستبعد ضرورة مبدأ هيمنة الأولى على الثاني، ويتطلب أن يكون له تجاهها هامش ما من الاستقلالية والحرية في التنظيم الذاتي، وهو ما يعبَّر عنه عادة بالمجتمع المدني. ولا نجد ضمن هذه الحدود في تعريف الديمقراطية اختلافات تُذكر بين مختلف التصورات والرؤى الفكرية للتحوّل الديمقراطي عربيًا التي حفل بها فكرنا العربي، خصوصًا في الأعوام القليلة الماضية.

غير أن مدارات الخلاف تبدأ من حدود التساؤل عن ماهية الدولة والمجتمع اللذين سيخضعان للعلاقة الديمقراطية الإجرائية، وعلى أرضية ما هو قائم واقعيًا وإمبريقيًا من دول ومجتمعات على الرقعة العربية في المرحلة المعاصرة.

لئن حضر مفهوما الدولة والمجتمع المدني في المنظورات والخطابات الوفاقية في سياق الحديث عن الآلية الديمقراطية، فإنهما بقيا عمومًا ضمن حدود دلالاتهما العامة التي تفيد السلطة السياسية وأجهزة الحكم (بالنسبة إلى الدولة)، فضلًا عن المنظمات والجمعيات غير الحكومية (بالنسبة إلى المجتمع المدني). وهذا ما تفسّره الطبيعة التركيبية أو التسووية في الخطابات الوفاقية التي تقفز بطبيعتها عن مناطات الخلاف الجوهرية التي يجليها النظر المقارن في المشاريع الفكرية والأنساق الأيديولوجية[14]، كما هو الحال عند

(14) خلت الحوارات القومية الإسلامية التي مهّدت لظهور **المشروع النهضوي العربي** تقريبًا من طرح موضوعات الدولة والمجتمع والأمة والهوية باعتبارها موضوعات خلافية أو إشكالية. وكان الاتجاه العام في هذه الحوارات هو القبول الصريح أو الضمني برؤية الإسلاميين في هذه الموضوعات، وذلك إلى حدود **الحوار القومي - الديني** المنعقد في عام 2007. وسنشير إلى ذلك في السطور المقبلة من هذا الفصل.

المقارنة بين مشروع عزمي بشـــارة في الانتقال الديمقراطي عربيًا، واجتهادات الإســـلاميين المعاصرة التي تؤصل للمطلب الديمقراطي شـــرعيًا (نســـبة إلى الشريعة الإسلامية)، والتي توجد إحدى صورها الأنموذجية في كتابات الشيخ راشد الغنوشي.

يتعلق دالّ الدولة في سياق مشروع بشـــارة تحديدًا بالظاهرة الحديثة التي برزت في سياق الحداثة السياسية الناشـــئة في الغرب. وعرفت الأقطار العربية القائمة ظاهرة الدولة الحديثة بدرجات متفاوتـــة، باعتبار أن الدولة لم يكن لها في التاريخ الإســـلامي مدخل ســـانح إلى حياة رعاياها كأفراد. إذ عاش الأفراد بين الأهل (Community)، العشـــيرة، القرية، خارج نطـــاق الدولة[15]. وينعكس هذا الأمر بوضوح في مســـتوى اختلاف دلالات المفهوم باعتبار أن كلمة State في اللغة الإنكليزية تفيد الكيان السياسي الذي يشمل الأرض المحددة بحدود والحكم والشعب، في حين أن كلمة «دولة» العربية كانت تشير إلى وقت قريب إلى معنى الحكومة والنظام الحاكم أو الأسرة والجماعة الحاكمة. ولفظ الدولة العربي يفيد معنى التقلّب والتغيّر مقابل اللفظ الإنكليزي State الذي يعني الحالة الثابتة كما هي[16].

لم يكن هـــذا الوضع الذي يعيش فيه الفرد انتمـــاءه إلى الجماعة العضوية أكثر من انتمائه إلى الدولة، ليســـمح ببروز ظاهرة اســـتبداد الدولة وســـيطرتها المطلقـــة على المجتمـــع؛ فالظاهرة الاســـتبدادية مقترنة عربيًـــا بظاهرة الدولة الحديثة التي كانت أكثـــر ميلًا إلى تفكيك المجتمـــع العضوي وروابطه بهدف التحديث، فجعلت المجتمع بذلـــك أقل حماية من الاســـتبداد، ممّا كان عليه في ظل الأنظمة التقليدية أو الملكية أو غيرها[17]. وتميل جميع الدول الحديثة إلى تفكيك البنى العضوية. لكن، كما يرى عزمي بشارة، فإن خصوصية الدولة

(15) عزمي بشـــارة، **المجتمع المدني: دراسة نقدية (مع إشـــارة للمجتمع المدني العربي)**، ط 3 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008)، ص 298.

(16) بشارة، **في المسألة العربية**، ص 118.

(17) المصدر نفسه، ص 47.

العربية قامــت بالتذرير من دون تقديم أدوات حماية من الســلطة السياســية، ما يعني بلغة بشــارة الإخفاق في بناء هوية وطنية، أو الفشــل فــي بناء الأمة، كما ســنرى ذلك في مرحلة متقدّمة من هذه الورقة، الأمــر الذي جعل الأفراد يقاومون التذرير بالعودة إلى غطاء البنى العضوية (الطائفية والعشائرية) لحماية أنفسهم من الاستبداد.

يرى الشــيخ راشــد الغنوشــي أن الوضعية التي كانت فيها الدولة العربية الإسلامية في الأزمنة ما قبل الحديثة بعيدة من بسط نفوذها على المجتمع، إنما هي نتاج جوهر الإســلام الذي نجا من مصير مسيحي مماثل، ولم ترتبط حركة مجتمعاته بطريقة مطلقة بحركة اتجاه تطوّر الدولة، بســبب انحســار ســلطتها في مجالات تنفيذية محدودة، بعد أن حرمها الإســلام سلطة التعليم والتشريع وحرية سنّ الضرائب[18]. صحيح أن هذه الوضعية التي استقر عليها جلّ التاريخ العربي الإســلامي لا تمثّل، في منظور الغنوشي، الوضعية المثالية التي تكرّسها تجربة عهد النبوّة والخلافة الراشدة، حيث كانت الدولة غير متمايزة عن الأمة، لا بهيئــة ولا بامتيازات ولا حتى بمقــار[19]، لكن ذلك لا ينفــي عنها جوانبها الإيجابية المتجســدة في أن نفوذ الدولة كان محدودًا بالشريعة وسلطة القضاء في شؤون الناس وبمؤسســات النفع العام كالمســاجد والأوقاف، وذلك كله راجع بالنظر إلى رعاية العلماء وتأثيرهم[20].

ترتكــز الاجتهــادات الإســلامية المعاصرة فــي نقدها الدولــة الحديثة وانتصارها للدولة السائدة إسلاميًا قبلها، إلى حقيقة أن فاعلية الدِّين (الإسلام) تحوّلت بعد زمن الخلافة الراشــدة، وإلى حين بروز الدولة الحديثة، من حيّز الدولة إلى الجماعات الأهلية المســتقلة. ودفع العلماء منذ وقت مبكر باتجاه إبعاد رجــالات الحكم من مجال الدِّين، مشــدّدين على علوية الشــريعة على

(18) راشد الغنوشــي، **مقاربات في العلمانية والمجتمع المدني** (تونس: دار المجتهد، 2011)، ص 88.

(19) المصدر نفسه، ص 40.

(20) المصدر نفسه، ص 41.

الدولة[21]. ولئن يركّز الإسلامي على سلطة علماء الدِّين باعتبارها العامل الحاسم في الحدّ من سلطة الدولة في التاريخ الإسلامي، فإنه لا ينفي مكانة سلطة القبيلة التي حافظت على استمراريتها، وأُعيد تكوينها على نحو جديد، بحيث أضحى العنصر الديني ومعنى الأمة مساكنين للرابطة القبلية نفسها[22]. وعلى هذا الأساس كان الانتقال من نمط الدولة الذي أعقب الخلافة الراشدة (الملْك والإمارة والسلطنة... إلخ) في التاريخ الإسلامي إلى نمط الدولة الحديثة انتقالًا من وضعية عدم استبداد الدولة إلى وضعية استبداد الدولة، وبذلك كما يقول الإسلامي بثقة اقترن التغريب والتحديث في البلدان العربية الإسلامية بالدكتاتورية[23].

عند هذا المستوى التوصيفي الموضوعي، أي ربط الاستبداد العربي بالدولة الحديثة، يلتقي بشارة مع الغنوشي. **لكن منعطف الاختلاف الجذري يبدأ عند طرح المشروع الديمقراطي البديل من هذا الاستبداد السائد عربيًا.** فالغنوشي يرى أن الدولة اليوم (أي الدولة الحديثة) هي العقبة الأكبر في طريق أي تقدّم لإقرار حقوق الإنسان في الواقع العيني[24]. وأمّا مشروع عزمي بشارة فسلك اتجاهًا معاكسًا. فمنذ الفصل المهم الذي ذيّل به كتابه **المجتمع المدني: دراسة نقدية**[25]، بدأت تتكوّن فكرة أن الدولة الحديثة إنما هي جزء أساس من مكوّنات البديل الديمقراطي العربي. ففي خاتمة الفصل تأكيد واضح أن الدمقرطة أو الصيرورة نحو الديمقراطية غير ممكنة من دون إجراء

---

(21) رفيق عبد السلام، **تفكيك العلمانية: في الدين والديمقراطية** (تونس: دار المجتهد، 2011)، ص 126.

(22) المصدر نفسه، ص 129. ويبيّن محمد عابد الجابري أهمية عنصر القبيلة في التاريخ السياسي الاجتماعي للمجتمعات الإسلامية، فالقبيلة تمثّل محددًا من محددات العقل السياسي العربي، إلى جانب العقيدة والغنيمة. انظر: محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي: محدّداته وتجلّياته**، ط 2 (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1991).

(23) الغنوشي، **مقاربات في العلمانية**، ص 99.

(24) المصدر نفسه، ص 108.

(25) هو الفصل الخامس الذي وسمه بـ «واقع وفكر المجتمع المدني: حوار عربي». قلنا «على الأقل»، لأننا لم نطّلع على كتابات بشارة السابقة.

مصالحة بين الدولة وأغلبية المواطنين في المجتمع[26]، وذلك بعد أن ساهمت المرحلة الاستعمارية في وضع الحدود بين الطرفين، ولذا نرى منذ ذلك الحين أن العرب ينعتون الدولة بالخيانة والتبعية للاستعمار عندما يعارضونها، وحتى المطالب الديمقراطية لم تكن توجّه لإصلاح الدولة، بل ضدها[27].

كانت فكرة المصالحة بين الدولة الحديثة والمجتمع في الأقطار العربية خطوة في اتجاه التحرر من وضعية الاختيار بين خيارين غير مرضيين يتوافر عليهما الفكر السياسي العربي المعاصر: **أولهما** خيار الديمقراطية بمعنى إجراء انتخابات حرة وشفافة تفضي إلى حكم الأصولية الإسلامية التي توصف باعتبارها محاولة لتقليص الدولة بعد أعوام من تمددها. وينتج من هذا الخيار الأول الخيار **الثاني** الذي يقول إن الدمقرطة ليست الطريق للخروج من الأزمة، فالحلّ - وفقًا لهذا الرأي - هو مزيد من الدولة لا القليل منها[28].

بعد ذلك جاء كتاب **في المسألة العربية** ليحدّد بوضوح المكانة البنيوية للدولة ضمن نسق البديل الديمقراطي الذي يمثّل حلًا للمسألة العربية في كلّيتها. ويعني بشارة تحديدًا الدول القطرية التي نشأت حديثًا على الرقعة العربية، ومارست وتمارس الاستبداد على المجتمعات التي تحكمها. وعلى الرغم من الطابع الاستبدادي لهذه الدولة، إلا أنها تندرج تحت دلالات المفهوم الحداثي للدولة أكثر من اندراجها تحت دلالات المفهوم العربي القديم؛ إذ تستبطن مفهوم السيادة على الإقليم الترابي والشعب، الأمر الذي حوّل موضوع شرعية الدولة ذات السيادة إلى موضوع صراع اجتماعي وأيديولوجي يحل محل التنافس الفكري والسياسي على طبيعة الدولة. ووقع هذا التشظّي، ولم يتم تجاوز آثاره السياسية والاقتصادية، وهنا تكمن أهم سمات ما يعدّه بشارة المسألة العربية وعلاقتها بالاستثنائية العربية في شأن الديمقراطية[29].

---

(26) بشارة، **المجتمع المدني** (2008)، ص 316.

(27) المصدر نفسه، ص 299.

(28) المصدر نفسه، ص 308.

(29) بشارة، **في المسألة العربية**، ص 47.

على هذا النحو، فإن بناء شـرعية الدولة الحديثة في مشـروع بشارة جزءٌ بنيويٌّ من الحـلّ الديمقراطي للمسـألة العربية، باعتبار أن الميـل الذي أبدته هذه الدولة، بنسـب متفاوتة بين الأقطار العربية، نحو تفكيـك البنى التقليدية والجماعـات العضوية هو الداعـي إلى تطوير مشـروع ديمقراطي بالتحديث، وليس سـببًا للتنازل عن التحديث[30]. ولا يمكن أن نكتنه جميع أبعاد الخلاف النظري بين منظور بشـارة ومنظور الإسلاميين في شأن إشكالية الدولة الحديثة وعلاقتها بالتحوّل الديمقراطي من دون أن نوسّع دائرة النظر في العناصر النظرية التي تحيط بهذه الإشـكالية في كلا المنظورين. ويتقدّم هـذه العناصر مفهومُ المجتمع المدني الذي يحيل على البنية المجتمعية التي توافق البنية السياسـية الديمقراطية.

يعتمد بشارة هذا المفهوم ضمن ما يعدّه سياق نشأته الأولى؛ إذ لم يتطوّر المجتمع المدني في الغرب بوصفه تعويضًا عن ضعف الدولة، إذ كان المجتمع القوي والدولـة القوية حصيلة التطوّر المتوازي نفسـه. ولـم تكن اللامركزية وتشتّت الدولة شـرطين تاريخيين لتطور المجتمع الأوروبي الثاني، أي اقتصاد السـوق. فالمجتمع المدني بهذا المعني يسـاهم في تطوير النظام الديمقراطي إذا نما مع نموٍ موازٍ في تنوع وظائف الدولة وتركيبها[31]، في حين أن الغنوشي يرى أن مركزيةَ الدولة لا يمكن أن تنتج إلّا الاستبداد، وهي من المعاول الهدّامة للمجتمع المدني، إلى جانب النزعات الأنانيـة والعنصرية والاندفاع المحموم إلى الربح والإشـباع الغريزي، وغيرها من الظواهر التي أشـاعتها العلمانية في المجتمعات الغربية[32].

هكذا حينما نحوّل وجهتنا في البحث مـن مفهوم الديمقراطية إلى مفهوم المجتمع المدني **نقف عند مفصل من أهم المفاصل الهيكلية التي تفرّق مشروع بشارة القائل بكلّية الحل الديمقراطي للمسـألة العربية عن مشروع الإسلاميين**

(30) المصدر نفسه، ص 47.

(31) بشارة، **المجتمع المدني** (2008)، ص 298.

(32) الغنوشي، **مقاربات في العلمانية**، ص 82.

وغيرهم من الوفاقيين الذين يقطعون الآلية الديمقراطية عن بقية العناصر المجتمعية والثقافية والسياسية التي نشأت معها في سياق واحد. فالمقصود من المجتمع المدني في مفهوم الغنوشي هو ما كان عليه الحال في التجربة الإسلامية من حرية المسجد والمدرسة والسوق وإعلاء كرامة الإنسان. ولا يتباين إرث الإسلام في شيء مع المجتمع المدني في معناه الحديث إذا كان المقصود به مبادرات الشعب الحرة في تنظيم صفوفه بواسطة شبكات من الجمعيات الطوعية المستقلة عن الدولة[33]. وهكذا ينص الغنوشي على خصيصة الاستقلالية تجاه الدولة في المجتمع المدني ويعتبرها محدده الماهوي (أي الذي يحدد ماهيته)، الأمر الذي يتيح له القول بأسبقية التجربة التاريخية الإسلامية في تكريس نمط المجتمع المدني، وأن لامركزية الدولة ومحدودية سيادتها (اقتصارها على أمور تنفيذية محدودة) هما الأنسب لهذا النمط.

لا تمثّل الاستقلالية عن الدولة في منظور بشارة، حدًّا بلغة التعريفات القديمة للمجتمع المدني، بصرف النظر عن بقية الشروط الموضوعية التي يتنزّل فيها. وخالف بشارة منذ أعوام كثيرة الرأي السائد عند جل الساسة والمثقفين العرب بأن المنظمات غير الحكومية في الوطن العربي تمثّل صيغة عربية عن مجتمع مدني قيد الإنجاز[34]، كما عارض بشدة وصرامة التضحية بالفارق النظري بين المجتمع المدني والمجتمع ما قبل السياسي والأهلي[35]، على نحو ما يجسّده تفكير الغنوشي تجسيدًا مثاليًا. فوجود المجتمع المدني، شأنه شأن قرينه النظام السياسي الديمقراطي، إنما هو وليد سياق يفترض وجود دولة قوية ذات سيادة وإن لم يكتفِ بذلك. كما يفترض وجود درجة تطوّر تاريخي تسمح بتخيل علاقة الفرد والمجتمع والدولة[36]. وأمّا الجماعات والتنظيمات والمؤسسات التي تستمد «استقلاليتها» (بمعنى قوتها هنا) من ضعف الدولة وتقلّص مجال سيادتها فهي، في منظور بشارة، من جنس البنى المجتمعية التي

---

(33) المصدر نفسه، ص 123.

(34) بشارة، **المجتمع المدني** (2008)، ص 271.

(35) المصدر نفسه، ص 272.

(36) المصدر نفسه، ص 272.

تنتمي إلى مرحلة ما قبل المجتمع المدني/ الأمة (سنرى وجه اقتران هذا الزوج لاحقًا)، إذ إن حيّز البنى التقليدية يتسع كلما تقلّص حيز الدولة[37].

يتعلّق الإشكال في مفهوم المجتمع المدني المعتمد عربيًا اليوم، كما يراه بشـــارة، بعدم الوعي بتاريخية الظواهر المجتمعية والسياســـية، الأمر الذي قد يؤدي إلى تجريد المفهوم من دلالاته الجوهرية التي تكرّست في سياق صيرورة التحديث والدمقرطة التي قطعتها المجتمعات الغربية. من هنا نرى بشـــارة، في مقدمة الطبعـــة الجديدة لكتاب **المجتمع المدني**، ينـــص بطريقة لافتة على هذا البُعد التاريخي، أو لنقُل التاريخانـــي، وينبّه إلى أن وصولَ المفهوم إلينا متطابقًا مع ما هو ليس سياســـيًا، بعد عمليات فرز طويلة إلى مرحلة ما بعد الحداثة في الغرب، قد ينقلب في الدول العربيـــة ودول الجنوب الأخرى إلى عامل ما قبل حداثي، بإبعـــاد المثقفين عن السياســـة عبر أنماط من العمـــل المجتمعي غير السياسي، أو بالمراهنة على البنى الأهلية باعتبارها «ليست دولة» مع أن وظيفتها ضد - مدنية أيضًا وليست لا - دولتية فحسب[38].

على هذا النحو، حينما نفحص المطلب الديمقراطي في علاقته بمفهومي الدولـــة والمجتمع المدني ينجلـــي لنا بعض معالم الخـــلاف النظري الجذري بين مشـــروع الحلّ الديمقراطي، باعتباره حلًّا كليًا للمســـألة العربية، ومشروع اســـتيعاب الآلية الديمقراطية وإدماجها في نطاق صيرورة تهدف إلى اســـتعادة أو المحافظة على الوضع المجتمعي والمؤسســـاتي العربي الإســـلامي ما قبل الحديث. ويوضح مدار الخلاف في الموقف مـــن الدولة الحديثة وفي تحديد ماهية المجتمع المدني التباينَ النوعي بين مطلب الانتقال الديمقراطي المدرج ضمن صيرورة المضي في مسار التحديث، والمطلب نفسه حينما يُقحم ضمن صيرورة الرجوع عن هذا المســـار. ويكمن الإشـــكال، عند هذا المستوى من التحليل، في أن الإقرار بمســـؤولية الدولة القطرية العربيـــة الحديثة عن ظاهرة

---

(37) المصدر نفسه، ص 298.

(38) عزمي بشـــارة، **المجتمع المدني: دراســـة نقدية** (بيروت؛ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 8.

الاستبداد السياسـي، وفي الاعتراف بحيلولة البنى المجتمعية القديمة تاريخيًا دون قيام هذا الضرب من الاسـتبداد، يوحيان ظاهريًا باتساق الرؤية الإسلامية المعاصرة التي تطرح بديلها الديمقراطي على أنقاض ظواهر الحداثة التغريبية - وفي مقدمها هذه الدولة الحديثة - وباسـتعادة الوضع المجتمعي والمؤسساتي ما قبل الحديث. كما يوحي هذا الأمر، ظاهريًا، بسـقوط مشـروع بشـارة في مفارقة جعل هذه الظاهرة الاسـتبدادية (أي الدولة الحديثة) قرينًا بنيويًا للبديل الديمقراطي العربي بتثمين دورها في تفكيك البنى التقليدية.

إنه بالفعل إشكال حقيقي قد يفضي إلى التسليم بما يقرّه الظاهر لو اكتفينا بهذا المستوى من التحليل النظري، غير أن أفق نقد الأيديولوجيا، كما أسلفنا، يتخطى هذا المسـتوى مـن التحليل ويتشـوّف إلى هدف أبعد مـن التحليل المنطقي المجرّد لنسـقية الأفكار ولنوعية العلائق التي تشدّ أزر عناصر النسق الواحد. فنقـد الأيديولوجيا يمرّ من مسـتوى تحليل الأنسـاق الفكرية نظريًا إلى مسـتوى التحليل الذي يقارعها بمجريات الواقع العملي بغية استكشـاف مدى التوافق والتطابـق بينهما، وهو يسـتثمر إبيسـتمولوجيًا جميع تطوّرات يشهدها هذا الواقع من أجل النزوع أكثر نحو هذا التحليل المازج بين النظري والواقعي، مثل التطورات التي يعرفها شـطر من الوطن العربي منذ 14 كانون الثاني/ يناير 2011.

ثالثًا: في الديمقراطية والدولة الحديثة والمجتمع المدني من منظور القابلية للثورة والقابلية للتطبيق الديمقراطي

قلنا إن الثورات العربية التي نجحت في خلع رؤوس الأنظمة الاستبدادية في أقطارها، وما فتحته من مسـارات هادفة إلى تحقيـق التحوّل الديمقراطي، توفّر للباحث اليوم مادة خصبة لتطوير التحليل المقارن بين الأنسـاق الفكرية والأيديولوجية، وللنزوع به إلى الواقعي من دون فكّه عن أساسه النظري؛ فبعد ما يزيد على عام واحد من نجاح ثـورات كلٍّ من تونس ومصر وليبيا في عزل الرؤسـاء القدامى، يمكن الحديث عن دخول هذه البلدان مرحلة إشـكالات

القابلية للتطبيق الديمقراطي، وتعني عندنا تحديدًا مرحلة ما بعد تطبيق عناصر الديمقراطية بمفهومها الإجرائي الآلي (الحريات والانتخابات الحرّة والنزيهة وحكم الأغلبية... إلخ)، وتركيز بناها المؤسسية (مجالس تشريعية وسلطات تنفيذية منتخبة)، والتقدّم في تأسيس نصوصها الدستورية والقانونية التي تضمن ديمومتها.

تكمن أهمية هذه المرحلة في البلدان العربية الثلاثة، من وجهة نظر نقد الأيديولوجيا، في أنها توفّر أساسات واقعية وأبعادًا عملية تجريبية للسؤال الذي كان إلى وقت قريب يبدو نظريًا محضًا، وهو: هل يكفي تطبيق الآلية الديمقراطية وتركيز مؤسساتها وتأمين ديمومتها دستوريًا وتشريعيًا لتحقيق «الانتقال الديمقراطي»؟ نتحدث هنا عن «الانتقال الديمقراطي» بدلالاته المشتركة في الوعي، أو لنقُل في المتخيل (l'Imaginaire) الجمعي لدى أغلب النخب والجماهير الشعبية العربية في الوقت الراهن، وهي الدلالات التي تفيد قيام وضعية إيجابية بديلة من وضعية «الجمهوكيات» (الجمهوريات والملكيات) العربية التي استقرت بعد حرب الخليج الأولى وسقوط المعسكر الاشتراكي[39]. إذ اقترنت الديمقراطية بالبديل الإيجابي في مشترك الوعي العربي الغالب، لأن الاستبداد والفساد وإهدار حقوق الناس من أبرز عناوين الأنظمة العربية السائدة، ولأن الحرية وإمكانية محاربة الفساد وصون حقوق الناس هي من أبرز عناوين الديمقراطية.

بمعنى آخر، إن السؤالين المطروحين في صيغتهما الأكثر واقعية هما: هل أوصل تطبيق الآلية الديمقراطية في الأقطار العربية الثائرة إلى البديل الإيجابي المنشود؟ وهل انحصرت التحديات في حدود التأمين الدستوري الذي يكفل عدم التراجع عنها؟ لا يمكن لمن يعايش بحقّ مجريات الواقع في هذه الأقطار أن يجيب بالإيجاب عن هذين السؤالين، وينكر وجود مشكلات حقيقية تقع

---

(39) عن مصطلح «جمهوكيات» والتحقيب التاريخي للدول العربية الحديثة، انظر: عزمي بشارة، **الثورة التونسية المجيدة: بنية ثورة وصيرورتها من خلال يومياتها** (بيروت؛ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 15-19.

خارج حلّ تطبيق الآلية الديمقراطية، إذا لم يقل إنها من مشكلات هذا التطبيق. وفي هذا السـياق الموضوعي الجديد تقفز إلى مناط النظر والإشكال العناصر التي تقع خارج دائرة الديمقراطية بمفهومها الإجرائي الآلي، فلم تعد الحريات والتعدديـة والانتخابات النزيهة وحكم الأغلبية والتشـريعات المؤمّنة لها مدار الرهان الأساسـي، إلى حدّ ما[40]، في كل من تونس ومصـر وليبيا، بل أصبح مدار هذا الرهان على الشروط الموضوعية التي تجعل تطبيق هذه الآليات مولّدًا لأوضاع إيجابية لم تستقر عليها هذه البلدان بعدُ.

تقع مشـكلات الدولة الحديثة وماهية المجتمع المدني المنشود في دولة عربية ديمقراطيـة في مقدمة المشـكلات التي أجّلتها عيانيًا وبصورة مباشـرة مسـارات الانتقال العربـي الراهنة التي تنعكـس فيها بصـورة واضحة اليوم الامتـدادات الواقعية والرهانـات العملية للاختلافات النظريـة التي رصدناها أعلاه. وتمكّن القـراءة المقارنة بين التجربتين التونسـية والليبية خصوصًا من إعادة تمثّل واقعي لإشـكالية التحـوّل الديمقراطي عربيًا فـي علاقته بمعطى الدولة الحديثة، ونقيضهـا الواقعي المتمثّل بالبنى التقليدية التي كانت سـائدة في الأزمنة التي سـبقت وجود هذه الدولة، باعتبار أن تونس وليبيا هما مثالان مهمان متجاوران من الناحية الجغرافية، ومتشابهان من حيث التركيبة السكانية، ولكنهما مختلفان من حيث مسـارات تطورهما الحديث[41]. ولعل أهم مظاهر الاختلاف تكمن في أن المسار التونسـي ذهب أكثر في التحديث وبناء الدولة الحديثة على حسـاب البنى التقليدية، في حين أن المسـار الليبي عكس الآية بأن حافظ على هذه البنى، بل دعّمها ووظفها على حسـاب تركيز معالم الدولة الوطنية بمفهومها الحديث.

(40) نقـول إلى حدّ ما باعتبـار أن وجود مخاوف من احتمال عودة الاسـتبداد السياسـي بأي طريقة.

(41) محمد نجيب بوطالب، «الأبعاد السياسـيّة للظاهرة القبليّة فـي المجتمعات العربية: مقاربة سوسـيولوجيّة للثورتين التونسـية والليبية،» (دراسـة، المركز العربي للأبحاث ودراسـة السياسـات، الدوحة، تشرين الأول/ أكتوبر 2011)، ص 9، على الموقع الإلكتروني: <http://www.dohainstitute.org/release/4a4e1843-9a83-4aba-924c-3b823f279980>.

قرأ بشـــارة ثورة 14 يناير في تونس وأفقها الديمقراطي المنشود في علاقة وثيقـــة بالخيارات الإصلاحيـــة التحديثية التـــي أقدمت عليهـــا النخبة الحاكمة بعد الاســـتقلال بقيادة بورقيبة الذي يكمن إنجازه في تأسيس دولة وطنية على شكل جمهورية[42]. ومارســـت هذه الدولة الاستبداد منذ عام 1956 مع الزعيم المؤسِّـــس الحبيب بورقيبة الذي جسّـــد مركّبًا من الزعيم الوطنـــي والدكتاتور الحديث، وبعد ذلـــك مع وارثيه من العســـكر والبيروقراطيين إبان عهد الرئيس المخلوع زين العابدين بن علي. لكن ميزة هذه الدولة في نظر بشارة أنها اتسمت منذ وقت مبكر بنوع من المركزة الشـــديدة المتجاوزة البنى التقليدية[43]. وأدت الخيارات الإصلاحية التحديثية (التغريبية بمصطلح الإسلاميين) دورًا حاسمًا في تقدّم مؤسسة الدولة الحديثة على حساب البنى المؤسساتية والذهنية الموروثة، ومنها خصوصًا خيارات تفكيـــك البنى القرابية (القبلية والعروشـــية)، وتدعيم فكرة «الوحدة القومية الصمّاء»[44]، وحلّ المؤسســـات الاجتماعية (الأوقاف)، والتعليمية (الزيتونة)، والقضائية (القضاء الشـــرعي) التقليدية، وفرض صور من التحديث الاجتماعي (تحرير المرأة)، وتعميـــم التعليم العصري الفرانكوفوني، وبسط هيمنة الدولة على الشـــأن الديني، وفرض نمط تأويلي لإسلام يتوافق مع بناء أمة جديدة تسودها قيم الحداثة[45].

على الرغم مما اتسمت به فترة حكم بن علي من استشراء وضعيات الفساد والعجز عن معالجة مشـــكلات البطالة وفقر الجهـــات الداخلية، ومن تصاعد وتيرة الاستبداد الوحشي الذي استهدف الإسلاميين بدرجة أولى، والمعارضين من بقية التيارات الأخرى بدرجة أقل، فإن مكاســـب الدولـــة الحديثة حافظت على وجودها في نظر بشارة، باعتبار أن النظام بقي يؤكد العلمانية والتحذير من حدوث الفوضى الأهلية، وحافـــظ النجاح الاقتصادي على مكانته باعتباره أحد

---

(42) بشارة، **الثورة التونسية المجيدة**، ص 34.

(43) المصدر نفسه، ص 63.

(44) انظر مثلًا: بوطالب، ص 26-30.

(45) انظر في هذا الصدد مثلًا: لطفي حجي، **بورقيبة والإســـلام: الزعامـــة والإمامة** (تونس: دار الجنوب، 2004).

أسس الشــرعية عند النظام، وظلت علاقة الدولة بالمجتمع إيجابية عبر العمل الدولاتــي الاجتماعي المنظَّم الذي ظهرت نتائجه في نظم الإدارة والمســتوى العالي للموظفين، وعبر تطوير التعليم وتنويع فروع الاقتصاد الوطني[46].

تبقى هذه المكاســب الحديثة نسبية بطبيعة الحال، وتقاس نسبيتها في هذا الســياق بواقع الأقطار العربيــة التي اختلفت مع تونس في مســارها الحديث، ولا ســيما ليبيا. فخلافًا للطابــع العلماني الحديث المتأثر بالتجربة الفرنســية، خصوصًا الطابع الذي هيمن على نخب دولة الاســتقلال في تونس، فإن ثورة 1969 فــي ليبيا كانت متجــذّرة في مجتمــع الداخل الليبــي، وضمن الإطار العام للثقافة الإســلامية والمؤسسة القرابية المستقلة اســتقلالًا ذاتيًا، والخشية من الدولة المركزية وعدم الثقــة بالغرب. وعلى الرغم من الصبغة الشــعبوية الحديثة التي بدت عليهــا الجماهيرية (رفــع راية القومية العربيــة فترة طويلة من الزمــن)، إلا أنها اتّبعت لضرب المعارضة، سياســة ثقافية قوامها «البدْوَنة» (Bedwanization) التــي تعتمد الهجوم على الثقافة الحضرية وتشــجيع الطقوس البدوية والريفية المرتكزة على قيم القبيلة. وكان هذا من دون شــك عودة إلى الماضي القديــم[47]. وفي الأعوام الأخيرة ابتكر القذافــي «إعادة البناء القبلي» (Retribalization) واســتراتيجية «فرّق تســد» المنتمية إلى المؤسســات البدوية والريفية التقليدية، مثل «الميعاد» و«جبر الخواطر» و«الصفوف»[48].

لا يخالف بشارة الإسلاميين في القول إن الدولة التونسية الحديثة فرضت الإصلاحات بقوة الاستبداد، وإنها لو عُرضت على استفتاء شعبي أو انتخابات ديمقراطية لما وافق عليها الرأي العام التونســي، لكنه يختلف معهم في القراءة التاريخية أو التاريخانية لهذا «الاســتبداد الحداثــي»؛ إذ يصله بمرحلة صناعة

---

(46) بشارة، **الثورة التونسية المجيدة**، ص 101.

(47) علي عبد اللطيــف أحميدة، «دولة ما بعد الاســتعمار والتحــوّلات الاجتماعية في ليبيا،» (دراسة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياســات، الدوحة، أيار/ مايو 2012)، ص 19-20، على الموقع الإلكتروني: <http://www.dohainstitute.org/release/855d9fce-20fd-44d5-b0ba-4c4ee85b6925>.

(48) المصدر نفسه، ص 21.

المجتمع والرأي العام، وهذه وظيفة القـادة التاريخيين العظام عادة (من أمثال بورقيبة)، باعتبار أن تلـك الإصلاحات ارتبطت بثقة بضرورة التحديث وحتمية التطور، وولّـدت ثقافة مختلفة ورأيًـا عامًا يعدّها إنجـازات ولا يقبل التنازل عنها[49]. وعلى هذا الأسـاس يقوم خلاف جوهري بين بشـارة والغنوشي في قراءة الثورة التونسـية، باعتبارها ثورة تهدف إلى تحقيق الانتقال الديمقراطي، ومدار هذا الخلاف هو: **هل هي ثورة مدفوعـة بهذا المحصول التحديثي الذي راكمته تجربة دولة الاسـتقلال أم هي ثورة على هـذا المحصول ذاته من أجل هدمه والعودة إلى الوضع الهوياتي السابق عليها**[50]؟

تكاد الثورة التونسـية تمثّل أنموذجًا لمشـروع التغيير الديمقراطي الذي تصوَّره بشـارة حلًّا للمسـألة العربية؛ حيث جـاءت لتمثّل دليـلًا على صحة تحليلات كتاب **في المسألة العربية** القائلة بتوافر الشروط التاريخية والمجتمعية التي تؤهل الحالة التونسـية للتحوّل الديمقراطي، وهي شروط دعّمتها خيارات دولة الاسـتقلال (التجانس الوطنـي والديني والحـدود الإقليمية الواضحة)، وأخرى أوجدتها أصلًا (ارتفاع نسـبة المتعلمين ونسـبة التمدن واتساع الطبقة الوسـطى في ظل اقتصاد سـوق)؛ فالمشـكلة بقيت منحصرة فـي عدم إقدام المؤسسة السلطوية على اتخاذ قرار جدّي في مباشرة الإصلاح الديمقراطي[51]. لذا، يؤكد بشارة في كتابه الجديد عن الثورة التونسـية أن هذا الحدث بقدر ما كان مفاجأة سياسـية له وللجميع، فإنه لم يكن مفاجأة لأنموذجه التنظيري في الحلّ الديمقراطي للمسألة العربية[52].

هكذا يرى بشـارة أن المطلب الديمقراطي الذي رفعته الثورة التونسية لا

---

(49) بشارة، **الثورة التونسية المجيدة**، ص 81.

(50) عـن الثورة التونسـية باعتبارها ثورة علـى نهج التحديث/ الاسـتبداد الـذي اتّبعته دولة الاستقلال، انظر: راشـد الغنوشـي، «في الذكرى الثلاثين لميلاد «الاتجاه الإسـلامي»: حركة النهضة مشروع يفجّر طاقات الإبداع،» **الفجر** (17 حزيران/ يونيو 2011).

(51) بشارة، **في المسألة العربية**، ص 222.

(52) بشارة، **الثورة التونسية المجيدة**، ص 35.

يمكن أن يكون نقضًا للمســـار التحديثي، وإنما هو اســـتكمال له، لأن استبداد الدولة الحديثة فقد وظيفته التنويرية التاريخية، وأصبح «مفرخَة» للفساد والظلم والتفقير، خصوصًــا في العقود الثلاثــة الأخيرة. واندلعت الثــورة لأن النخبة الحاكمة انعدمت لديها إرادة الإصلاح السياسي المؤدي إلى الديمقراطية، كما جرى في إســـبانيا، وفي بعض دول أميركا اللاتينية[53]. مــن هنا، فإن ما راكمته تجربة التحديــث في تونس جعل هــذا القطر العربي الصغير يجسّــد أكثر من غيره حالــة «القابلية للثورة» مــن أجل الديمقراطية؛ فجمــاع البنى الاجتماعية والمؤسساتية التي دعمتها دولة الاســتقلال أو أوجدتها أصلًا تمثّل، في منظور بشارة، العوامل التي تضافرت في ما بينها وســاهمت في التمهيد لانتشار ثورة اندلعت من الأطراف لتشمل مناطق البلاد كافة بســرعة نسبية، بمطالب مركزة وموجّهة نحو الدولة[54]. ولم تؤدِّ البنى الحديثة دورًا إيجابيًا في طرح شــروط وضعية القابلية للثورة فحســب، بل قامت أيضًا بدور مماثل في تكيّف الحراك الثوري وتوجيهه؛ فممّا لا شــك فيه، بالنســبة إلى بشــارة، أنــه كان لتحديث مؤسســات الدولة وعلمنة المجتمع أثر بالغ في الاحتجاج الاجتماعي الواعي المؤطــر وطنيًا[55]، وهــو أمر ملحوظ خصوصًــا عند المقارنة بيــن الحراكين الثوريين في كلٍّ من تونس وليبيا.

لكن على الرغم من ذلك يبقــى النظر من جهة القابليــة للثورة من أجل الديمقراطية غير قادر على التدليل القطعــي على ربط الانتقال الديمقراطي في البلدان العربية بمدى تقدّم الدولة الحديثة، ومدى ضمور البنى التقليدية؛ فثورتا اليمن وليبيا بالخصوص تفيدان بأن الجماهير الثائرة تضع المطلب الديمقراطي في صدارة مطالبها، على الرغم من انتمائها إلى بنى مجتمعية تقليدية لم تخضع لصيــرورة ذات بال في التحديــث والاندماج الوطني وبنــاء الدولة المركزية. لذلك، يبدو لنا أن **المدار الذي تنجلي فيه الأساسات الواقعية للخلاف النظري في شأن علاقة الدولة الحديثة والبنى التقليدية برهان الانتقال الديمقراطي، إنما**

(53) المصدر نفسه، ص 35.

(54) المصدر نفسه، ص 63.

(55) المصدر نفسه، ص 28.

هو مدار النظـــر من جهة القابليـــة للتطبيق الديمقراطي، أي من جهة الشـــروط الموضوعية التي تجعل مـــن إجراء الآليـــة الديمقراطية أمرًا مفيـــدًا ونافعًا في المجتمع.

حينما نحوّل نظرنا شطر هذا المدار ونقارن بين التجربتين التونسية والليبية في مســـاريهما الجاريين، نقف يقينًا وبجلاء كبير على الفـــوارق النوعية بين ما يمارســـه فعل التحديث ومحصول بناء الدولة الحديثة في المسار التونسي من ناحية، ونتائج البدْوَنة، وما يمارســـه محصول تقوية البنى التقليدية في المســـار الليبي من جهة أخرى. كما نقف عند النتائج الملموسة المقترنة بنيويًا بمحاولات الارتداد عن المســـار التحديثي فـــي تونس، وعند التطلعـــات الموضوعية التي تقتـــرن اليوم بمطمح الانتقـــال الديمقراطي في ليبيا، وهـــي تطلعات ترمي إلى تخطي البنى التقليدية وبناء الدولة السيادية بمفهومها الحديث؛ فبعد أشهر قليلة من الحدثين الانتخابيين في تونس وليبيا اتضحت عيانيًّا بطريقة مباشر الفوارق النوعية بين فاعلية اشـــتغال مؤسســـة ديمقراطية في امتداد تقاليـــد دولة حديثة (المجلس الوطني التأسيسي في تونس) وفاعلية اشتغال مؤسسة ديمقراطية في شروط تقليدية متغلغلة ومتمكنة (المؤتمر الوطني العام في ليبيا).

تُبرز المعطيات الموضوعيـــة التي تتخلّل مســـارات الانتقال الديمقراطي الجاريـــة عربيًا اليوم، والمقارنة بين معطيات المســـارين التونســـي والليبي، أن الفاعلية الإيجابيـــة لتطبيق الإجراءات الديمقراطية تقترن اقترانًا هيكليًا بشـــرط الدولة السيادية في مفهومها الحديث، وما تفرضه أو تفترضه من اندماج وطني. وإذا كانت صورة المسار التونسي تبدو الأفضل في مشهد الانتقال الديمقراطي فـــي دول «الربيع العربي»، فـــإن ذلك لا يبـــدو مقطوع الصلة عـــن التوصيف السوسيولوجي الذي يعدّ المجتمع التونسي نموذجًا متميزًا مقارنة بالمجتمعات العربية الأخرى فـــي مجال الاندماج السياســـي والاجتماعـــي والثقافي، وفي مدى قدرة النخـــب على تكوين ملامح هوية وطنية متماســـكة[56]، في حين أن

(56) بوطالب، ص 29.

مظاهر تقهقر المســار الليبي وصعوباته الجمّة تبدو نتاجًا مباشرًا لبقاء العلاقات الحميمية والروابط الأولية في سياقاتها الجهوية والقرابية والقبلية، تتحرّك داخل أحشاء المجتمع الليبي وصميم بُناه[57].

من جهــة أخرى، تُبــرز التجربة التونســية أن جلّ المظاهر الســلبية التي تتولّد في مناخ الحريات اليــوم إنما هي مظاهر تندرج علــى اختلاف أصولها في خط التراجع والارتداد عن مبدأ الدولة الحديثة التي قادت مســار التحديث الاجتماعــي والاندمــاج والتجانــس الوطنيين؛ ذلك أن شــطرًا مــن الحراك الاجتماعي الــذي أعقــب 14 كانــون الثاني/ ينايــر 2011 دلّ على حضور الحميميات، ومنها الانتماءات القرابية وعمليات الاصطفاف العروشية[58]، كما دلّ على ظهور عادات وسلوكات جديدة وطريفة، يمكن أن نُطلق عليها تسمية **«قبائل المهــن»**[59]، يعني تمثّــل الجماعة المهنية كجماعــة عضوية في مقابل جماعات أخرى. وتقف هذه العصبيات التقليدية والعصبيات المســتحدّثة ذات المضمون التقليدي وراء عدد كبير من ظواهر الطوفان الاحتجاجي الذي تشهده تونس ما بعــد الثورة، وبات بعض مطالب هؤلاء المحتجّين يشــبه البحث عن غنيمة من غنائم الثورة[60].

لا تتهدّد التماســكَ الاجتماعي والوحدة الوطنية في تونس الظواهرُ القبلية العائدة و«المستحدّثة» فحسب، بل يتهددهما كذلك الحراك الديني الهوياتي الذي يحدّد نفسه بوضوح باعتباره عودة «تدافعية» عن مرحلة دولة الاستقلال الحديثة ونتائجها المجتمعية. ودافعت الحكومة التونسية بقيادة حركة النهضة في الأشهر الأولى على الأقــل عن هذا الحراك الدينــي الهوياتي باعتباره جزءًا من نشــاط

(57) المصدر نفسه، ص 13.

(58) المصدر نفسه، ص 31.

(59) المصدر نفسه، ص 35. والإبراز في أصل النص.

(60) المصدر نفسه، ص 32. اســتخدم الباحث مفهوم «الغنيمة» في دلالاته ضمن السياق الذي يجمعه بمفهومي «القبيلة» و«العقيدة» في الجهاز الذي اســتخدمه محمد عابــد الجابري في نقده العقل السياسي العربي. انظر: الجابري، **العقل السياسي العربي**.

المجتمع المدني في ظل نظام سياسي ديمقراطي[61]. لكن المشكلة التي فاجأتها تتمثّل في أن هذا «الإسلام/ الهوية» العائد إلى المشهد التونسي في مناخ الحرية والديمقراطية إنما هو أبعد ما يكون من صيغة الواحد المفرد، لأن ما حدث فعلًا هو بروز جماعات دينية متعددة على أسس مذهبية مختلفة، الأمر الذي أدى بالمجتمع التونسي اليوم إلى الانزلاق إلى ما يشبه الصراع (أو «التدافع» بلغة الشيخ راشد الغنوشي) الطائفي، ليس بين «الإسلام» (الهوية) العائد و«التغريب» (العلمانية) البائد فحسب، بل داخل هذا «الإسلام» العائد نفسه أيضًا[62].

إن الجماعات والهياكل التي تستمد «استقلاليتها» من إضعاف الدولة وتقليص سيادتها والنيل من هيبتها ليست هي المجتمع المدني الذي يتوافق مع تطبيق الآلية الديمقراطية، كما نظّر الشيخ راشد الغنوشي، بل هي يقينًا بنى تقليدية تنتمي إلى زمن ما قبل الجماعات الوطنية، ومن ثم إلى زمن ما قبل الديمقراطية، كما يقول عزمي بشارة. هذا ما يدلل عليه اليوم بوضوح المسار الليبي عمومًا، وظواهر الارتداد عن الدولة الحديثة ومنجزاتها في المسار التونسي خصوصًا. وحملت تطورات هذين المسارين «مفاجآت غير سارة» للنموذج التنظيري الذي قدّمه الغنوشي في الأعوام الأخيرة، وتوقّع بموجبه أن يكون الأمر أيسر في ليبيا باعتبار أن الإسلام قوي جدًا فيها، وبالتالي فليس فيها صراع إسلامي- علماني كما في تونس، وليست ثمة اختلافات عقائدية، فضلًا عن أن في ليبيا ثروات كبيرة ونخبة ممتازة قادرة على إيجاد معادلة للمكونات القبلية والدينية الكثيرة[63].

---

(61) انظر تفاصيل أخرى عن نظرية «التدافع الاجتماعي» والحراك الديني في المشهد التونسي بعد انتخابات 23 تشرين الأول/ أكتوبر خصوصًا، في: سهيل الحبيّب، «المشهد السياسي التونسي من الإدماج الحتمي الانتخابي إلى إكراهات التجربة السلطوية العملية: قراءة في دراماتيكية تحوّل الخطاب ودلالاته،» (دراسة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، حزيران/ يونيو 2012)، ص 21- 37، على الموقع الإلكتروني: <http://www.dohainstitute.org/file/get/9f055954-d474-4952-9904-b5fea95b8878.pdf>.

(62) المصدر نفسه، ص 27- 28.

(63) من كلام الشيخ راشد الغنوشي في حوار مع علي الظفيري ضمن برنامج «في العمق» على قناة «الجزيرة» بتاريخ 3/ 11/ 2011. اعتمدنا على النص المنشور على الموقع الإلكتروني لـ «الجزيرة نت».

تكمن المفارقة بالنسبة إلى تصوّر الغنوشي، وإلى الإسلاميين عمومًا، للتحوّل الديمقراطي عربيًا في أن ليبيا أقرب اليوم إلى التفكّك والصراع الأهلي على الرغم من وجود «الإسلام القوي جدًا» وغياب العلمانية[64]، وأن «عودة الإسلام» بعد العلمنة في تونس أصبح معها المجتمع التونسي الذي هو أكثر المجتمعات العربية تماسكًا مهدَّدًا، كما يعترف الغنوشي نفسه، بخطر الفوضى و«الصوملة» (نسبة إلى الصومال) بسبب إصرار البعض على رفض التوافق وعلى دفع الأوضاع في البلاد إلى اضطرابات شاملة وتحركات فوضوية لتدمير اقتصاد البلاد وبنيته الأساسية[65]، وهذا شاهد جديد بتعبير أكثر بلاغة عما سمّيناه «دراماتيكية الديمقراطية التي تهدّد الوحدة الوطنية»[66].

أعاد عزمي بشارة، في مقدّمة الطبعة الجديدة لكتابه **المجتمع المدني**، التشديد على الترابط العضوي بين المجتمع المدني والدولة، معتبرًا أن الثورات العربية غير المنتهية نبّهت إلى أن المجتمع المدني كمجتمع مواطنين لا يتبلور بمعزل عن مسألة الدولة، بل بعملية تفاعل معها[67]. كما أن المسارات التي تشقّها بلدان «الربيع العربي» اليوم تبيّن بوضوح الفارق النوعي بين المجتمع المدني الذي تولّد في البلدان الحديثة في سياق الصيرورة نفسها لتحوُّلها إلى دول/ أمم ديمقراطية، وهو يمثّل عنوانًا لوحدتها الوطنية، من جهة، وبين البنى القرابية والدينية التقليدية التي نستعيدها، أو نحافظ عليها، من «هويتنا» التي تمثّل نفيًا لسيادة الدولة وتهديدًا لوحدة المجتمع. فهذا الضرب من البنى لا يمثّل شرطًا لأن تقود الثورات العربية الراهنة بلدانها إلى وضعية القابلية للتطبيق الديمقراطي، لأن مهمة الثورة، كما نبّه بشارة، تقضي بالبحث عما

---

(64) لاحظ الإخفاق الذريع الذي عرفه مؤتمر المصالحة بين فصائل الثورة الليبية الذي عُقد في طرابلس في كانون الأول/ ديسمبر 2011، على الرغم من الإطار الديني الذي تنزّل فيه وحضور شخصيات إسلامية ذات ثقل رمزي كبير، مثل الشيخ يوسف القرضاوي والشيخ راشد الغنوشي. نقول الإخفاق الذريع بالنظر إلى حدة الصراعات التي شهدتها ليبيا في عام 2012.

(65) هكذا وصّف الشيخ راشد الغنوشي الخطر الذي يهدّد تونس اليوم من منبر مؤسسة التميمي (مؤسسة بحثية خاصة)، أوردته: **الصباح**، 26/ 5/ 2012.

(66) الحبيّب، «المشهد السياسي التونسي،» ص 37.

(67) بشارة، **المجتمع المدني** (2012)، ص 12.

يجمع المواطنين في الدولة، لا عما يفرقهم، وإذا أخفقت في ذلك من حيث بنيتها وبرنامجها وشعاراتها، فقد تقود إلى الاحتراب الأهلي بدلًا من التحول الديمقراطي[68].

يقود الواقع العملي الشيخ راشد الغنوشي إلى الاعتراف بموضوعية الدولة الحديثة، باعتبارها شرطًا أساسيًا من شروط تطبيق الآلية الديمقراطية تطبيقًا مفيدًا نافعًا وعدم تحوّله إلى عامل فرقة وتفكيك للبناء المجتمعي الوطني. وقد أصبحت إعادة الاعتبار إلى هيبة الدولة في تونس في رأس الأولويات التي يطرحها الغنوشي باعتباره رئيس الحركة التي تقود الائتلاف الحاكم بعد انتخابات 23 تشرين الأول/ أكتوبر 2011[69]، ولكن هل يمكن أن ينحصر هذا الاعتراف بموضوعية الدولة الحديثة بمجرد تغيير جزئي ضمن بنية تصوّر الشيخ والإسلاميين عمومًا، للتحوّل الديمقراطي في البلدان العربية؟ بمعنى آخر هل يمكن أن يستوعب المنظور الذي «أصّل الديمقراطية إسلاميًا» بسهولة فكرة الدولة الحديثة على نحو ما يقول به مشروع عزمي بشارة؟ يفرض علينا هذا السؤال أن نوسّع أكثر من دائرة المنحى المقارن بين مكونات البنية الكلية التي يندرج فيها التحول الديمقراطي عربيًا بين منظوري بشارة والإسلاميين.

رابعًا: الدولة والمجتمع المدني وإشكالات الهوية ومفهوم الأمة

لا يقتصر المركّب الكلي الذي يجسّده الحل الديمقراطي للمسألة العربية في مشروع عزمي بشارة على الدولة والمجتمع المدني، بل يتضمن أيضًا مفهومي الهوية والأمة؛ فجميع هذه العناصر، إلى جانب الآلية الديمقراطية وتشريعاتها، تترابط في ما بينها ترابطًا بنيويًا في سياق صيرورة التكوّن ذاتها. ويوفّر اليوم زمن إشكالات البحث عن شروط القابلية للتطبيق الديمقراطي إمكانات فهم

(68) بشارة، «في الثورة والقابلية للثورة،» ص 66.

(69) انظر مثلًا الحوار الذي أجري مع راشد الغنوشي في: **الفجر** (26 تشرين الأول/ أكتوبر 2012).

أكثر واقعية ومحسوسية لماهية هذا النسق الكلي للحل الديمقراطي العربي كما يطرحه بشارة. ويساعد التمشّي المقارن مع طروحات الإسلاميين خصوصًا على مثل هذا الفهم، باعتبار أن إشكالات شرعية الدولة الحديثة وطبيعة المجتمع المدني المنشود التي كشفها الواقع العملي لمسارات الانتقال الديمقراطي العربي الراهنة على صلة وثيقة بموضوعات الهوية والأمة.

لا يمكن أن نعزل تصوّر الغنوشي الذي يربط الديمقراطية بالمحافظة على البنى الموروثة واستبعاد الدولة الحديثة من سياق انخراطه في الفكر الإسلامي الحركي وطروحاته الجوهرية التي تولّدت بعد هزيمة حزيران/ يونيو 1967 وأخذت تسوّق لـ «حتمية الحلّ الإسلامي»، لا باعتباره بديلًا من الحلّ «العلماني» أو «الجاهلي» بإطلاق، كما كان يقول سيّد قطب، بل باعتباره بديلًا من «الحلّ المستورد» كما أصبح يقول الشيخ القرضاوي. في هذا السياق، ترادف الإسلام مع مفهوم الهوية أو الأصالة، وترادفت العلمانية مع مفهوم الاغتراب أو التغريب والتماهي بالغرب المستعمر أو الذوبان فيه، واختفى مفهوم الجاهلية تقريبًا، لأنه يربك بنية المطابقة بين ما هو غير إسلام وما هو غير هوية، فالجاهلية في تعريفها القرآني هي غير الإسلام، لكن لا يمكن أن نخرجها من دائرة الهوية لأنها أصيلة وغير مستورَدة.

أشاع هذا المنظور الإسلامي الرؤيةَ التي مؤدّاها أن الخيارات المجتمعية الكبرى تُختزل في مصدرين متقابلين: الإسلام والعلمانية، ويرادف هذا الزوج التقابلي زوج آخر: الهوية والتغريب. على هذا الأساس استبعدت، من حيث المبدأ، الفكرتين القومية والديمقراطية بوصفهما مكوّنين من مكوّنات العلمانية الغربية[70]، قبل أن يبرز القول بمفهومين جديدين لـ «القومية» و«الديمقراطية» يندرجان ضمن منظور الإسلام/ الهوية. وبرز هذان المفهومان خصوصًا في سياق الحوار والتقارب بين شقّ من القوميين العرب وشقّ من الإسلاميين، وفي سياق مراجعات واجتهادات إسلامية ظهرت بداية تسعينيات القرن

(70) انظر مثلاً: يوسف القرضاوي، **الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا**، ط 5 (القاهرة: مكتبة وهبة، 1993)، ص 46 و52-53.

الماضي. وطرح الإسلاميون على محاوريهم القوميين تبنّي فكرة أن الإسلام هو «الرسالة الخالدة» للأمة العربية الواحدة والتخلّي عن «العلمانية» وعن مختلف المفاهيم التي استعيرت من الحضارة الغربية، وهي محملة بملابسات التطوّر التاريخي للغرب(71).

تكمن جذور الموقف المعادي للدولة الحديثة عند الإسلاميين في هذا السياق الذي يرفض تطبيق صيرورة نشأة القوميات والأمم الحديثة على القومية العربية والأمة العربية. وفي مجريات الحوار بين القوميين والإسلاميين وقع تمثّل هذا الموقف وتبنّيه، صراحة أو ضمنًا (بالسكوت عنه)، والتنصيص على أن فكرة الرابطة العربية فكرة إسلامية تجد أصولها في القرآن والسنّة، وهي فكرة حيّة تعطي الأمة مجالًا غير محدود للاتساع. وتمثلت فكرة الأمة العربية على أساس لغوي ثقافي في كتابات المفكرين العرب المسلمين منذ القرن الثالث الهجري، وتبلورت في فترة التجزئة السياسية لتبقى الأمة (لا الدولة) الإطار القائم للوحدة(72). وليست الأمة العربية بحاجة، من أجل أن تكرّس وجودها، إلى الدولة في مفهومها الحديث، ولا إلى مختلف عناصر الجامع الوطني التي تعتمدها المجتمعات المعاصرة، لأن هذه العناصر الحديثة (أو المعاصرة) ستحلّ محلّ «جامعَي العروبة والإسلام»(73). وإذا كانت الدولة قد أدت دورًا أساسيًا في صيرورة التوحيد الوطني والانصهار الاجتماعي بالنسبة إلى الأمم الأخرى، فإن هذا الدور أمّنه الإسلام بالنسبة إلى الأمة العربية.

كذلك إذا كانت المفاهيم الوضعية مثل المجتمع المدني والمواطنة

---

(71) أحمد كمال أبو المجد، «نحو صيغة جديدة للعلاقة بين القومية العربية والإسلام،» في: محمد أحمد خلف الله [وآخرون]، **القومية العربية والإسلام: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ط 3 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1988)، ص 529 و533.

(72) عبد العزيز الدوري، «ملاحظات حول الحوار القومي الديني،» في: طارق البشري [وآخرون]، **الحوار القومي الديني: أوراق عمل ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1989)، ص 42.

(73) طارق البشري (تدخّل نقاشي)، في: البشري [وآخرون]، ص 328.

والديمقراطية وحقوق الإنســان قد قامت بدور المرجعية الشرعية في صيرورة الجماعات السياســية الغربية، فــإن هــذه المجموعة من الحقوق السياســية والاقتصادية والاجتماعيــة كانت تتصل في وعي النــاس وإدراكهم في بلادنا، بالمرجعية الشــرعية الآتية من القرآن الكريم والســنّة الشــريفة[74]. وعلى هذا الأساس، فحينما يســلّم الإســلامي بوجود أمّة عربية تبحث اليوم في تأسيس ثقافة الإنسان والديمقراطية، فإنه يعدّ الإسلام مرجعية هذا التأسيس[75].

يتداخل مفهوم الأمة العربية، في هذا السياق الإسلامي الوفاقي، إذا لم نقُل يتطابق، مع مفهوم الهوية الإســلامية من حيث هي وضع كان قائمًا قبل الأزمنة الحديثة التي زحفت علــى المجتمعات العربية الإســلامية. ومن أجل إضفاء المشروعية على مثل هذا الطرح، شغّل الفكر الإسلامي الحركي والفكر القومي العربي المتوافق معه في الأعوام الأخيرة جملة من «الحقائق الأيديولوجية»[76]، أساســها أن الأمّة العربية قائمة في الفكر والواقع، وأنها لا تخضع لمنطق تطوّر المجتمعات الغربية، وأن تجربة الحضارة الإســلامية أمكنها أن تحقق الوحدة والتنوع والتعددية والتســامح والثــراء الحضاري وقوة المجتمــع وما يتمتع به من اســتقلال عن الدولة[77]، بل يذهب الإســلامي أبعد من ذلك، فيعدّ الدولة الحديثة «العلمانية» في بعــض البلاد العربية والإســلامية (تونس وتركيا) أداة لتفكيك المجتمع[78]، وهي تبدو عاجزة عن معالجة التسويات الاجتماعية وبناء السلم المدني[79].

---

(74) البشري، «التجديد الحضاري،» ص 857- 858.

(75) الغنوشي، **مقاربات في العلمانية**، ص 105.

(76) نســتخدم مفهوم أيديولوجيا بمعناه الذي اســتخدمه ماركس في ســياقه الأول، أي الفكر الزائــف والمموّه الذي يحجب حقائــق الواقع. ونحن إذ ننعت ما ســيرد ذكــره بالأيديولوجي في هذا المعنى، فذلك بالنظر إلى ما تُبين عنه مسارات الانتقال الديمقراطي عربيًا اليوم.

(77) الغنوشــي، **مقاربات فــي العلمانية**، ص 87، وانظــر كيف قفز المتحاورون الإســلاميون والقوميون على الإشارة العارضة إلى حقيقة أن الأمة لم تعرف الوحدة السياسية، وأن هناك عوامل ذاتية (قبل الاستعمار) مذهبية وسياسية وإقليمية للتجزئة، انظر: الدوري [وآخرون]، ص 68.

(78) الغنوشي، **مقاربات في العلمانية**، ص 49.

(79) عبد السلام، ص 18.

ضمن هذا السياق المخصوص يرى الإسلامي أن حاجة المجتمعات العربية والإسلامية لا تتعدى «استيراد» الوجه الآلي (التعددية والانتخابات وحكم الأغلبية) من صيرورة التحوّل البنيوي الذي تضمّنته مسارات الدمقرطة في المجتمعات الغربية[80]. وهذا الأمر ممكن، إذ ليس من المستحيل أن يعمل الجهاز الديمقراطي في إطار قيم الإسلام لينتج الديمقراطية الإسلامية، باعتباره عملَ في إطار القيم المسيحية فأنتج المسيحيات الديمقراطية، وفي إطار الفلسفة الاشتراكية فأنتج الديمقراطية الاشتراكية، وفي إطار القيم اليهودية فأنتج الديمقراطية اليهودية، وفي سياق البوذية والهندوسية فأنتج ديمقراطيات هي الأعظم مثل الهند واليابان[81]. فيمكن بهذا المنطق أن تنفك الديمقراطية عن «أسسها» العلمانية، وتصبح منظومة «إيثوية» دافعها خصوصية الروح الثقافية المحلّية[82].

إن الطرح الإسلامي التجديدي والقومي الوفاقي الذي انتصر للديمقراطية من حيث هي آلية للحكم السياسي فحسب، يدفع اليوم ثمنًا باهظًا لتعامله الأيديولوجي (الزائف المموّه) مع التاريخ، بحيث إنه صوّر مشكلات الاندماج الاجتماعي والوطني والقومي في الوطن العربي باعتبارها مشكلات ناجمة عن الاستعمار والدولة القطرية ذات السيادة، وموجات التحديث والعلمنة التي عرفتها، بدرجات متفاوتة، البلدان العربية والإسلامية. لذلك، فإن حلّ هذه المشكلات كامن في العودة إلى الوضع الذي كان سائدًا قبل بروز هذه الظواهر الحديثة، مرموزًا إليه بمفهوم الهوية كما نحته الإسلاميون. غير أن مسارات الانتقال الديمقراطي (السياسي الآلي) الجارية عربيًا اليوم، كما تجارب الجزائر والعراق والسودان في الأعوام الأخيرة، تكشف اليوم عن أن هذه الهوية التي تنقض التحديث لا تعني مطلقًا مجتمعات متماسكة وأمة واحدة، بل تعني تفكّكًا وبنى عضوية متصارعة تتحوّل معها الآلية الديمقراطية إلى آلية منتجة للفوضى

(80) انظر جذور هذا الموقف في: القرضاوي، ص 72- 73.

(81) الغنوشي، **الحريات العامة**، ص 97.

(82) صديقي، ص 14.

والاحتراب والتدهور الاقتصادي، بدلًا من الوحدة والتنمية والاستقرار، كما هي الحال في مجتمعات أخرى.

لا يمثّل الوضعُ الهوياتي المنجز في الماضي والناقض للتحديث في الحاضر وضعَ القابلية لتطبيق الديمقراطية الآلية، كما خال الإسلاميون والمتوافقون معهم. وهذا لا يعني، في تقديرنا، غير القول إن إمكانات هذا التطبيق غير متاحة إلّا حينما يكون التحوّل الديمقراطي هو الحلّ الكلي الذي يتضمن قضايا الهوية والقومية والأمة، فضلًا عن قضايا الدولة الحديثة والمجتمع المدني، وهو جوهر مشروع عزمي بشارة؛ فمن الناحية النظرية الصرف، يرى بشارة أن الهوية، أي هوية، تُركّب وتُصنع ويعاد إنتاجها من عناصر قائمة في الواقع تُمنح معنى[83]. ويختلف هذا المفهوم للهوية عند بشارة عن مفهومها الإسلامي والوفاقي في نقض فكرة اكتساب الجماعات هويتها، أي مضمون تميّزها عن غيرها من الجماعات، مرة واحدة في التاريخ لتغدو بعد ذلك ماهوية ثابتة وأبدية. فالهوية، بحسب بشارة، تكون ماهوية في مرحلة معينة قبل أن تتغير وتُعاد قولبتها[84].

لا يطابق مفهوم الهوية، في سياق مشروع بشارة، مفهوم الأمة بإطلاق، على الرغم من أن الأمة هي الأخرى تبنى، وهي لا تبنى من لا شيء، بل من عناصر قائمة موجودة، وبوسائل تخيّلها كاملة[85]؛ إذ لا يتطابق مضمون الهوية مع مضمون الأمة بالمفهوم الحديث إلا حينما تتخيّل الجماعة نفسها جماعة مواطنين في إطار الدولة الحديثة، فتكون بذلك مجتمعًا مدنيًا عندما يُنظر إليها من الداخل، ودولة/ أمة عندما يُنظر إليها من الخارج. ويعارض بشارة بشدة استنساخ مفهوم الأمة الإسلامية كجماعة المؤمنين ضد الجماعة القومية، وكأساس لتأسيس الأمة الحديثة، لأن المفهوم الدِّيني لا يؤسس

---

(83) بشارة، **في المسألة العربية**، ص 189.

(84) عزمي بشارة، **أن تكون عربياً في أيامنا** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009)، ص 27.

(85) بشارة، **في المسألة العربية**، ص 174.

لأمة مواطنين[86]. كمـا لا يمكن فهم انتماء الفرد إلى الأمة الإسـلامية إلّا عندما كانت جماعة محلية بمسـتوى جماعة المدينة، ولا يمكن إسقاط مثل هذا المعنى على العلاقة بين الفرد والأمة عندما توسّـعت إلى أمة إسـلامية مترامية الأطراف في عصور غابرة من دون وسائل الاتصال والتخيّل الحديثة للأمة[87]. فمفهوم الأمة الدِّينـي أدى إلى الانتقال عمليًا، من جماعة العقيدة إلى الطائفة، أي إلى صيغة من صيغ العنصرية والطائفية التي لا تشـقّ وحدة الأمة فحسـب في حالة تعدّد الطوائـف، بل تمنع تفرّد الفـرد كمواطن في إطارهـا[88].

إن ما أقدمت عليه أيديولوجيا الحركات الإسـلامية مـن تحويل العقيدة الدينية إلى هوية وانتماء أشـبه بالقومية[89] كان في واقع الأمر، بحسب بشارة، رفضًا لأفضل ما في القومية العربية، أي تعريف نفسـها كأساس لوحدة الأمة، واسـتيعابًا لعناصرها الرجعية[90] المتمثّلة في تخيّل الجماعـة العربية بوصفها جماعةً عضوية كأنها قبيلة أو عشـيرة تطلب ولاء وانسـجامًا كاملين من الفرد كعضو في جسـم حيّ[91]. وعلى العكس من هذا التوجّه الذي ساد في السياق الوفاقي القومي الإسـلامي، كما بيّنا سـابقًا، نحا مشروع بشـارة إلى استثمار الجانب الآخر في الفكرة القومية العربية، أي جانب الانتماء العربي، وتخليصه من تمثلاته وتخيلاتـه الماضوية. وهـو إذ يؤكد مبدأ أن الهويـة تتكوّن وتُعاد قولبتها تاريخيًا، وأن الأمة المواطنية بناء حديث وحداثي بالضرورة، كي لا يتم

---

(86) عزمي بشـارة، «في مفاهيم الهوية والديمقراطيـة والمواطنة،» في: أبـو يعرب المرزوقي [وآخرون]، **الحوار القومي - الإسـلامي: بحوث ومناقشـات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحـدة العربية بالتعاون مع المعهد السـويدي بالإسـكندرية**، تحرير عبد الإله بلقزيـز (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008)، ص 53.

(87) المصدر نفسه، ص 62.

(88) المصدر نفسه، ص 53.

(89) المصدر نفسه، ص 49.

(90) المصدر نفسه، ص 53.

(91) المصدر نفسه، ص 49، وبشارة، **في المسألة العربية**، ص 129.

الاكتفاء بما كان في التاريخ، ولا يقال إن ما كان هو ما سيكون، لأن ما كان هو الطوائف والعشائر[92].

لا يرى عزمي بشـارة القومية العربية فكرة تقليدية، بل فكرة حديثة؛ فهي متخيلة، لكن مـن دون أن ينفي ذلك أنهـا واقعية حقيقية فعليـة، لأن عناصر تخيلها قائمة في الواقع، مثل اللغة والثقافة وعناصر التاريخ المشـترك (الإثنية هي تخيل أصل مشـترك). وأما الحداثة فهي التي توفّـر الأدوات لتحويل هذه العناصر الثقافية والتاريخية القائمة إلى جماعة قومية متخيّلة تسعى إلى التحول إلى أمة ذات سـيادة، وهذه الأدوات إنما هي الطباعة ووسائل الاتصال ونشوء الطبقة الوسطى. هكذا، فالقومية العربية لا تختلف عن غيرها من القوميات في حداثتها، وهي غيـر العروبة القائمة منذ ألفي عام، كمـا أن أيديولوجيا القومية العربية ليست إلا الفكر المبرّر والمنظّر لسـعي القومية العربية إلى التحول إلى أمة ذات سيادة[93].

إن هذا التمييز الذي يقيمه عزمي بشارة بين القومية العربية باعتبارها هوية ثقافية حداثية قائمة والأمة العربية باعتبارها مشـروعًا مستقبليًا **قاده إلى واحدة من أهم إضافاته النظرية إلى الفكر العربـي المعاصر، وهي ضرورة الفصل بين القومية والدولة باعتبارهـا مقدمة لقيام دولة المواطنيـن الديمقراطية**. ولا يقيم بشـارة هذا الفصل حنينًا إلى وضع هوياتي ماضوي يتفكّك معه المجتمع إلى بنى عضوية، بل يقيمه تطلّعًا إلى وضع هوياتي مستقبلي تنشأ معه الأمة/ الدولة الديمقراطية، إذ تسـاهم فيه القوميـة التاريخية في تثبيت وحـدة الأكثرية في الدولة، وهو ما يسـمح بتعددية مواقف (لا هويـات) ديمقراطية فعلية داخلها، ويوسّـع مفهوم الأمة[94]. **ولا يمثّل هذا المخرج النظري حلًّا لمشكلة الأقليات القومية في الوطن العربي فحسـب، بل هو حلّ كذلك لما يُعتقَد أنه تناقض بين بناء الأمة/ الدولة الديمقراطية في القطر العربي الواحد من جهة والهوية القومية**

(92) بشارة، **أن تكون عربيًا**، ص 58.

(93) انظر: المصدر نفسه، ص 16- 17، وبشارة، **في المسألة العربية**، ص 211- 212.

(94) بشارة، **أن تكون عربيًا**، ص 28.

وطموح بناء الأمة العربية الواحدة من جهة أخرى، وهذه المسـألة تقع اليوم في صميم إشكالات القابلية للتطبيق الديمقراطي في دول «الربيع العربي».

لا يمكن أن تنفصل، في منظور بشـارة، صيرورة التحوّل الديمقراطي عن صيرورة بنـاء أمة مواطنية (منظـورًا إليها من الداخل كمجتمع مدني) تجسّـد سـيادتها في دولة حديثة، وذلك على أسـاس رأي يقول: **يعكس مفهوم الأمة ويؤطّر في الوعي البُعد السياسـي للجماعة** إذا كانـت دينية أو قومية أو جماعة مواطنين في دولة. ويُفترض أن أرقى تطوّر لمفهوم الأمة الديمقراطي يتمثّل في أنه يشـمل مجموع المواطنين في الدولة[95]. ولا يرى بشـارة، خلافًا للمنظور السائد عند القوميين والإسـلاميين العرب، أن بناء دولة/ أمة مواطنية حديثة في القطر العربي المفرد يناقض أو يعـارض القومية العربية وبناء أمة عربية واحدة. وهو يرى أن الأمر سـيكون محمودًا لو وقع فصل، مهما بـدا غريبًا، بين قومية عربية ثقافيـة تنتمي إليها أغلبيـة المواطنين في الدول العربيـة من جهة، وأمة سياسـية قائمة على المواطنة في الدولة القطرية مـن جهة أخرى، فهي مجتمع مدني نحو الداخل وأمة سياسـية نحـو الخارج[96]. ففي هذه الحالة سـتكون الديمقراطية (تأسـيس أمم مواطنية قطريـة) هي الطريق المؤديـة إلى الوحدة العربية، كما في حالة الاتحاد الأوروبي[97].

وإذا كانت مسارات الانتقال الديمقراطي الجارية عربيًا توفّر اليوم شواهد عملية وملموسـة (إمبريقية) عن حقيقة أن قابلية تطبيـق الديمقراطية بمفهومها الآلي الضيّق تطبيقًا إيجابيًا (نافعًا) مرتبطة ارتباطًا عضويًا بمدى قوة الدولة وقوة التماسك الوطني، **فإن هذه الحقيقة تمثّل الوجه الواقعي لما صاغه مشروع بشارة من فكر نظري يقدّم صيرورة الانتقال الديمقراطي عربيًا باعتبارها كلًا يجمع، في بنية متماسكة عضويًا، تطبيق الآلية الديمقراطية مع تدعيم أركان الدولة السيادية الحديثة وصناعة الهويات الوطنية الحديثـة البانية للأمم المواطنية/ المجتمعات**

(95) بشارة، **في المسألة العربية**، ص 213. التشديد في أصل النص.

(96) بشارة، **أن تكون عربيًا**، ص 19.

(97) المصدر نفسه، ص 16.

المدنية في الأقطار العربية، وتدعيم القومية العربية باعتبارها هوية حداثية ثقافية جامعة تساهم في تثبيت وحدة المجتمعات الوطنية القطرية، وتسعى إلى بناء الأمة المواطنية العربية الواحدة.

إن القدرة على الاستباق والاستشراف واستيعاب الوقائع اللاحقة وتفسيرها هي من أهم المعايير التي تُبرز مدى فاعلية الأنساق النظرية وانسجامها ومطابقتها الواقع الذي تهتم به. ويندرج، في هذا الإطار، ما نراه أزمة بنيوية تعصف اليوم بالطروحات الإسلامية والوفاقية التي يرى أصحابها بأُم أعينهم، من موقع السلطة السياسية بالنسبة إلى الإسلاميين، أن تعويض النظام الاستبدادي بتطبيق الديمقراطية في بُعدها السلطوي التشريعي الآلي فحسب يهدّد بحدوث «الصوملة» والفوضى، في ظلّ وضع هوياتي ماضوي (لا وطني ولا قومي بالمعنى الحديث) كما في ليبيا، وفي ظلّ تدافع هوياتي واجتماعي متراجع عن مكاسب صيرورة بناء الدولة والهوية الوطنية الحديثتين كما في تونس. في مقابل ذلك تبدو واضحة للعيان، في ضوء تطورات مسارات الانتقال الديمقراطي الجارية عربيًا اليوم، نجاحات النموذج النظري الذي قام عليه مشروع بشارة. وتبرز هذه النجاحات خصوصًا في القدرة على تصوّر التمشيات المناسبة للأوضاع العربية التي لا تتوافر من دونها شروط القابلية لتطبيق الديمقراطية الآلية، تطبيقًا إيجابيًا، في الأقطار العربية الثائرة، وكذلك في القدرة على استشراف المشكلات التي ستحدث في صورة التنكّب عن تلك التمشّيات، قبل أن تدلّل عليها، بصورة حسية مباشرة تطورات الوقائع.

في غمرة انشغال النخب السياسية التونسية والمصرية بمطالب الانتخابات النزيهة والتشريعات الديمقراطية والدستور الجديد والعدالة الانتقالية، وقبل أن تنجح الثورة الليبية في إزاحة معمّر القذافي، كتب عزمي بشارة متحدثًا عن المستوى الأعمق الذي وجب أن تطاوله ضرورة صيرورة التحوّل الديمقراطي عربيًا، أي مستوى العلاقة بين الديمقراطية والهويات الوطنية القطرية والقومية العربية، معتبرًا أن الثورات الديمقراطية العربية سوف تساهم في بلورة الهوية الوطنية التي لم تحظَ بشرعية كافية حتى الآن في الكيانات التي اعتُبرت حتى

الآن دولًا قطرية، حيثما تنجح في بناء المؤسسات الديمقراطية. وإذا ما قامت الديمقراطيات فعلًا، فلن يحصل هذا على حساب القومية العربية، بل سيتغيّر مفهومها إلى هوية ثقافية وشراكة وجدانية، ومصالح سياسية واقتصادية تكمّل الهوية الوطنية[98]. هنا نبّه بشارة الثورات العربية، وفي وقت مبكر من مسارها نحو الديمقراطية، إلى أن المسألة الوطنية والقومية باعتبار علاقتها الصميمية بوحدة الجماعات السياسية، إنما هي جزء بنيوي من صيرورة الانتقال الديمقراطي، على أساس أن الكيانات الوطنية قد تنهار في الدول التي لا تنجح فيها الثورة في تحويل التوق إلى الحرية إلى الديمقراطية[99].

كما أشار بشارة إلى ضرورة أن يطوّر الديمقراطيون العرب نموذجهم الخاص القائم على المواطَنة والديمقراطية وتعدّد الهويات وبناء دولة جميع المواطنين، بدلًا من تأجيج النزعات الإثنية والهوياتية[100]. وكان قد قرأ، في وقت مبكر، الحراك الجماهيري الثوري العربي المُطالِب بالديمقراطية من زاوية أوسع من زاوية شعارات التغيير السلطوي والدستوري والتشريعي؛ فالأمر يتّصل في عمقه، بكون المجتمعات العربية تشهد عملية إعادة قولبة تعمل فيها الهوية العربية بوصفها خلفية ثقافية وجدانية مشتركة تُبرز الهموم المشتركة موصلةً إلى الاحتجاج. ولكن الفاعل على الأرض هو جموع المواطنين الواعين حقوقهم بصفتهم مواطنين والمدركين أن عليهم واجبًا سياسيًا يتمثّل في مشاركتهم الفاعلة في الحيّز العام. وما يجري تشييده عبر هذه الصيرورة الثورية هو مجتمع مدني وأمة مواطنية **في الوقت ذاته**[101].

مرة أخرى، تمثّل الثورة التونسية ومسارها، خصوصًا مع مقارنتها بالثورة الليبية ومسارها، حالة ملموسة تجد فيها تنظيرات بشارة أساساتها الواقعية، باعتبار أن تونس مثّلت أكثر البلدان العربية في التاريخ المعاصر التي نزعت

(98) بشارة، «في الثورة والقابلية للثورة،» ص 4.

(99) المصدر نفسه، ص 5.

(100) المصدر نفسه، ص 65.

(101) بشارة، **المجتمع المدني** (2012)، ص 10، التشديد في أصل النص.

نخبها السياســية الحاكمة بعد الاســتقلال إلى تكريس فكــرة الأمة القطرية والقوميــة القطرية، وكانت قضيــة بورقيبة هي التحرر الوطنــي، ثم التحديث وبناء الأمة. وقصد بورقيبة من بناء الأمة «تربيتها» حرفيًا، بموجب تصوّره هو لما يجب أن تكون عليه أمة هو صانعها[102]. ولطالما اعتبر الإســلاميون هذا الخيار البورقيبي في بناء الأمة التونسية الحديثة تغريبًا ومسخًا حضاريًا وضربًا علمانيًا لهوية تونس العربية الإســلامية، كما اعتبره القوميون سياســة إقليمية رجعية عميلة للاســتعمار ومعادية للمشــروع الوحــدوي والتحرري القومي العربي. بيد أن المعطيات الوقائعية التي أفرزتها الثورة التونسية ويفرزها اليوم مســار الانتقال الديمقراطي في تونس تفرض بإلحاح مراجعة هذه الأحكام، واســتكناه النتائج المجتمعيــة الموضوعية التــي جاءت بها خيــارات دولة الاستقلال في تونس.

ومثلما رأى بشــارة أن الحالة التونســية تبيِّن إبانة واقعيــة، منزلة الدولة الحديثة في صيرورة البناء الديمقراطي، رأى أيضًا أنها تجسّــد كذلك تجســيدًا ملموسًــا مقولة عدم التعارض بين بناء الهوية الوطنية والأمة القطرية من جهة، والتمســك بالهوية القومية العربية والانتماء الجماعي للشعب إلى الإسلام من جهة أخرى. هذا التجســيد ترجمه تصاعد الهتافات من تونــس باللغة العربية، ونكتشــف فيها أثرًا من هتافات فلســطين ومن هتافات تظاهرات التضامن مع العراق، كاشــفة عن العمق الحضاري- القومي لـ «الأنا» الوطنية التونسية[103]. وخلافًا للقناعة الراســخة في الربط الآلي والعضوي بين العلمنة والاستعمار، اعتبر بشــارة أنه كان لعلمنة المجتمع، إلى جانب تحديث مؤسســات الدولة، أثر بالغ في الاحتجاج الاجتماعي الواعي المؤطــر وطنيًا؛ ففي تونس، كما في مصر، لا تســتقوي قوى اجتماعية كبيرة على قوى أخــرى بالتحالف مع دول خارجية. ويصعــب تخيُّل وضع تطالب فيــه المعارضة التونســية أو المصرية بتدخّل أجنبي[104].

---

(102) بشارة، **الثورة التونسية المجيدة**، ص 27.

(103) المصدر نفسه، ص 47.

(104) المصدر نفسه، ص 28.

إن المســـار المقطوع في بناء الهوية الوطنية والأمـــة الحديثة لم يُنتج في تونس شعبًا طيّعًا للتدخلات الأجنبية، ومنســـلخًا عن انتمائه الديني الإسلامي وعن انتمائه القومي العربـــي كما كانت تعتقد التحليلات الإســـلامية والقومية الســـائدة، لكنه أنتج وضعًا هوياتيًا لدى هذا الشـــعب يتوفّر على شروط القابلية للثورة، لكن ليس أي ثورة؛ إنها الثورة السلمية المدنية (غير المسلحة) من أجل الديمقراطية على أساس أن وجود جماعة وطنية تفهم نفسها كشعب في علاقته بالدولة باعتبارها كيانه السياســـي، وتتحوّل في خيال الفرد إلى جماعة (بمعنى Community) يتخيّل أنه ينتمي إليها ككلّ (جماعة متخيّلة) أو شعب، هو بالضبط ما يمكّن من فصل الشـــعب عن النظام في لحظة الثورة، من دون أن ينقسم إلى جماعات، باعتبار أن الدولة هي ملْك الشـــعب. من هنا، لا بد من تخليصها من أيدي جماعات يراها المواطنون جماعات مصالح، لا جماعات هوية[105].

وحدها تحليلات بشارة في المســـألة الهوياتية العربية المعاصرة قادرة في رأينا على تفســـير الدرجة العالية نسبيًا من المدنية والســـلمية والاستقلالية عن الأجنبي التي طبعت ثورتـــي تونس ومصر، مقارنةً بما حـــدث في ليبيا واليمن وســـورية. غير أن هـــذه التحليلات لـــم تصل إلى حـــدّ القول باكتمال مســـار التكوّن الهوياتي الوطني الحديث في تونـــس، على الرغم من أن خيارات دولة الاستقلال التونسية جعلت هذا المسار الأكثر تقدمًا مقارنة بأوضاع بقية الأقطار العربية؛ فهذا الاكتمال لن يحصل خارج صيرورة التحوّل الديمقراطي التي هي في فكر بشـــارة عين الصيرورة المفضية إلى بنـــاء الدولة/ الأمة المواطنية. وأما عدم اكتمال المسار التحديثي التونسي فيعني أنه لم يبلغ اللحظة التي تنعدم فيها إمكانية العودة عنه، وجزء غير قليل من مكوّنات المشهد الحراكي التونسي منذ 14 كانون الثاني/ يناير 2011 يمثّل مظاهـــر ارتداد عما قطعته صيرورة الوحدة الوطنية للشعب التونسي، كما أسلفنا البيان.

بيد أن هذا لا ينفي مطلقًا أن مسار الانتقال الديمقراطي التونسي الجاري، ومقارنة بالمســـار الليبي خصوصًا، يدلّل على **أن التقدّم النسبي في صيرورة بناء**

(105) المصدر نفسه، ص 33.

الهوية الوطنية التونسية الناجم عن خيارات دولة الاستقلال عموماً[106] **يؤدي دورًا إيجابيًا في جانب القابلية للتطبيق الديمقراطي بالدرجة نفسها التي أدى بها دورًا إيجابيًا في جانب القابلية للثورة المدنية السلمية**؛ ففي المشهد التونسي الراهن حينما نقوم بفرز مجموعة العناصر التي تنتمي إلى شروط قابلية التطبيق الإيجابي للديمقراطية الآلية عن مجموعة العناصر التي تنخرط في شروط عرقلة مثل هذا التطبيق، نرى أن أهم عنصر في المجموعة الأولى هو الوحدة الوطنية النسبية التي بدا عليها المجتمع التونسي، على الأقل حتى العام الثاني بعد الثورة. نقول إن هذه الوحدة الوطنية نسبية **أولًا** مقارنةً بأوضاع المجتمع الليبي وحتى المجتمع المصري، و**ثانيًا** أخذًا في الاعتبار أن هذه الوحدة مهدَّدة بمظاهر عودة النزعات القبلية والعروشية، و«التدافع الاجتماعي» المطلبي الغنائمي الذي تتحول معه الفئات الاجتماعية وسكان الجهات والمناطق إلى ما يشبه قبائل (أي جماعات عضوية)، والتدافع الهوياتي الديني الذي يعرّف نفسه باعتباره نقضًا معلنًا لمسار دولة الاستقلال، هذا إلى جانب التجاذبات السياسية التي تأخذ صبغة أقرب إلى صراع هويات (صراع بين إسلاميين وعلمانيين أو صراع بين معسكر «الثورة» ومعسكر «الثورة المضادة»)[107] منه إلى التنافس بين البرامج والخيارات، وجميعها عناصر تتسبب بنشوء مجموعة عوائق التطبيق الإيجابي للديمقراطية.

خاتمة

بات الجميع في تونس، كما في ليبيا ومصر واليمن والعراق، مقتنعًا بأن قابلية تطبيق الديمقراطية متعذّرة في غياب الدولة السيادية بمفهومها الحديث، والوحدة الوطنية والتعددية السياسية والفكرية والمدنية التي لا تتحوّل إلى صراع واحتراب وتقاتل. وهذه الحقيقة التي تكرهنا عليها الوقائع العملية

(106) نقول عمومًا لأن سياسات الفساد والمحسوبية والتهميش التي صاحبت هذه الخيارات واستشرت في الأعوام الأخيرة خصوصًا غذّت التباينات الجهوية والمناطقية والعروشية.

(107) فيما نكتب هذه السطور، تدهمنا أخبار التطورات الخطيرة في «الصراع» الدائر بين القوى الإسلامية والقوى المدنية في كل من مصر (في شأن الإعلان الدستوري والاستفتاء على الدستور) وتونس (أحداث سليانة والهجوم على مقر اتحاد الشغل).

تربــك بوضوح الرؤيــة الأيديولوجية الإســلامية والوفاقية التــي راهنت على التركيب النســقي بين الآلية الديمقراطية الحديثة والوضع الهوياتي والمجتمعي والمؤسســاتي الماضوي. وتتفكّك اليوم «نســقية» هذا التركيب الأيديولوجي، بحكم عــدم مطابقته الواقع العملي الذي يريد أن يفعــل فيه، في حين يُبرز هذا الواقع مدى نســقية مشــروع عزمي بشــارة ومطابقة أطروحته القائلة إن قضايا الهويات الوطنيــة والهوية القومية والدولة القطريــة الحديثة والمجتمع المدني تمثّل كلًّا بنيويًا (مكوّنات المسألة العربية) يجد معالجاته في الحلّ الديمقراطي للمسألة العربية باعتباره صيرورة تحديثية وحداثية.

تكمن أهمية مسارات الانتقال الديمقراطي الجارية اليوم عربيًا، بالنسبة إلى ناقد الأيديولوجيا، في أنها توفّر مرتكزات واقعية ملموسة لما كان معدودًا عنده من استخلاصات نظرية أو استشــرافية تتلخّص في أن «تكييف الديمقراطية مع الهوية» ووصول الإسلاميين إلى الحكم في البلدان العربية لا يوفّران معالجات حقيقية لمشكلات الواقع العربي، وأنه لا يمكن اختزال التحوّل الديمقراطي في التحوّل الدستوري والسلطوي[108]. إذ وصل الإســلاميون وغيرهم ممن كانوا مناهضين لسلطة الاســتبداد إلى الحكم، وحصلت الطفرة «الثورية» المنشودة بأن جلس على كرســي الســلطة المدافعون عن الهوية والمناهضون للتغريب

(108) في العملين الســابقين اللذين اشــتغلنا فيهما على فكر عزمي بشــارة في سياق مقارني، ختمنا الأول الذي كان أقرب إلى البحث النظري الصرف، بالقول إن الخطاب الذي يدعو إلى استيعاب الديمقراطية بخصائصها النظرية والتطبيقيــة الأصلية الغربية بدا يعالج قضايــا حقيقية في الواقع العربي الراهن ويوصّف حلولًا عملية لها عبر ذاك الاســتيعاب (ما اختصره عزمي بشارة في قوله بحلّ المسألة العربية بكل اســتحقاقاتها الوطنية والقومية والاجتماعية)، في حين أن الخطــاب الذي دعا إلى تكييف الديمقراطيــة وفقًا لثوابت الهويــة بدا بعيدًا عن معالجة تلــك القضايا، اللهــم إلا إذا اعتبرنا أن وصول الإســلاميين إلى البرلمانات العربية حلٌ ســحريٌ لها (انظر: الحبيّب، «تباين اســتراتيجيات التأســيس للديمقراطية،» ص 197). أما في العمل الثاني الذي أُنجز في الأسابيع الأولى التي تلت هروب بن علي من تونس وكان ذا صبغة استشــرافية، فقلنا إن الانتقال الديمقراطي عربيًا لا يمكن اختزاله في ما سُــمّي اســتكمال مهمات الثورة الذي لا يعني غير القطع التام مع رموز نظام الاســتبداد وتشــريعاته، بل يكون بجعل الثورة بداية مسار إصلاحي تدرّجي طويل الأمد يقود إلى تغيّرات مجتمعية حقيقية تشمل مختلف البنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية (انظر: الحبيّب، «الانتقال الديمقراطي في التفكير العربي المعاصر»).

والاستعمار والصهيونية والرجعية مكان العلمانيين والعملاء والخونة. بيد أن الوقائع الملموسة ترغم الجميع على الاعتراف بأن **هذه الطفرة ليست الحلّ المطابق لمشكلات الواقع العربي، بل إنها قد تضاعفها، إذ تجسّد اليوم ما نسميه بدراماتيكية الديمقراطية التي تهدد الوحدة الوطنية في المجتمعات القطرية التي ثارت على الاستبداد.**

إن زمن بحث بلدان «الربيع العربي» عن القابلية للتطبيق الديمقراطي الإيجابي يفيد إفادة قاطعة في تقديرنا، أن التباين بين الأنساق الفكرية والأيديولوجية المختلفة، ودلالات المفاهيم المجراة في هذه الأنساق ليس من المسائل النظرية فحسب، بل له انعكاساته الواقعية والعملية المباشرة. لذلك نرى عزمي بشارة يلّح على أهمية الصوغ النظري الواعي في الوضع العربي الراهن، لأن الصوغ الواعي المناقض قد يقف في طريق عملية تحول نراها طبيعية ومنطقية، فتتحول الأمور إلى المجتمع الطبيعي وروابطه الوشائجية (العضوانية) أو التضامنية، وحروب الكل ضد الكل، بدلاً من التطور الطبيعي نحو المجتمع المدني والديمقراطية كبديل من الاستبداد[109].

(109) بشارة، **المجتمع المدني** (2012)، ص 18.

الفصل الخامس

الثورة على دولة الاستقلال وماهية التحوّل الديمقراطي في الفكر الأيديولوجي التونسي المعاصر - جذور أزمة الدولة في المسار الانتقالي الجاري -

فيما كنا في صدد إنجاز هذه الورقة استرعى انتباهنا خبران وردا متجاورين تقريبًا في الموقع الإخباري الإلكتروني نفسه. كل خبر منهما كان عبارة عن نقل لتصريح. **التصريح الأول** منسوب إلى الشيخ راشد الغنوشي زعيم حركة النهضة الإسلامية والمنظّر الرئيس لفكرها وخطّها السياسي؛ **والتصريح الثاني** للسيد عدنان الحاجّي الوجه النقابي المعروف وأبرز قادة انتفاضة الحوض المنجمي في محافظة قفصة بتونس في عام 2008، وهو معروف بانتسابه إلى اليسار الراديكالي ومواقفه الداعية إلى الاستمرار في الحراك الاحتجاجي الاجتماعي، حتى ضد الحكومة الشرعية التي أفرزتها انتخابات 23 تشرين الأول/ أكتوبر 2011.

في التصريح الأول توجّه الغنوشي إلى جماعة «أنصار الشريعة» (التيار السلفي الجهادي)، قائلًا: «أنصحكم بأن لا تعرّضوا أنفسكم ومواطنيكم إلى مواجهة الدولة، لأن الدولة التونسية قوية وراسخة منذ آلاف السنين». وتعليقًا على تصريحات أصحاب هذا التيار التي تصف أعوان الأمن بالطواغيت،

وصف الغنوشـي هذه التصريحات بأنها «اسـتهتار بقيمة الدولة»[1]. وأما في الخبر الثانـي فنُقل عن عدنان الحاجّي تنديده بالاعتصامـات التي ينفّذها أبناء الحوض المنجمـي حاليًا وتبرّؤه منهـا ومطالبته «بإعادة هيبـة الدولة وتطبيق القانون»[2]. ولا تكمن أهميـة هذين التصريحين المتزامنيـن في الدلالة على المدى الذي بلغته أزمة إهـدار قيمة الدولة في تونس وحسـب، بعد أكثر من عامين من انطلاق المسـار الهادف إلى تحقيق الانتقال الديمقراطي، فالمشهد السياسي التونسـي يعجّ بمواقف وتصريحات مماثلة (الدعوة إلى استعادة هيبة الدولة) بدأت تتواتر ويتكاثر عددها قبل أشـهر من هذيـن التصريحين، وهي صادرة عن «قوى الثـورة» الذين كانوا يرون أن هيبة الدولة فزّاعة تسـتخدمها «قوى الثورة المضادة».

تكمن أهميـة هذين التصريحين فـي دلالاتهما البليغة علـى أزمة الفكر الأيديولوجـي التونسـي المعاصر (وهـي صورة تـكاد تكون أمينـة للفكر الأيديولوجـي العربي المعاصر) في تجلّيه الإسـلامي السياسـي واليسـاري الراديكالي (الماركسـي اللينيني). فأن ينتصر منظّر الحركة الإسـلامية للدولة التونسـية ضد من ينادون بـ «تطبيق شـرع الله»، وأن ينتصر المناضل اليساري للدولة نفسـها ضد «نضالات العمّال والمعطلين والمفقريـن»، فذاك لا يعني غير «ثورة» ضمنية على ثوابت أيديولوجية أدت دورًا أساسيًا في الحراك الذي عرفته تونس منذ 14 كانـون الثاني/ يناير 2011 وبدأت نتائجها الكارثية تظهر تدريجًا حتى بلغت درجـة من جلاء مع منعطف السـنة الثالثة من عمر الثورة التونسية تقريبًا.

سـتكون هذه الثوابت الأيديولوجية مدار التحليل في هذه الورقة، انطلاقًا

(1) انظر: «في رسالة حازمة وصارمة، راشد الغنوشي لأنصار الشريعة: أنصحكم بأن لا تعرّضوا أنفسـكم ومواطنيكم لمواجهة الدولة لأنها قوية،» (الصباح نيوز (موقـع إلكتروني)، 15/ 5/ 2012): <http://www.assabahnews.tn/details.php?ID_art=22357&ID_rub=1>.

(2) انظر: «عدنـان الحاجي يندد بالاعتصامات العشـوائية ويطالب بإعادة هيبـة الدولة وتطبيق القانون،» (الصبـاح نيوز، 15/ 5/ 2012)، على الموقـع الإلكترونـي: <http://www.assabahnews.tn/details.php?ID_art=22377&ID_rub=1>.

من تحليل تمثّل دولة الاستقلال في المتن الأيديولوجي التونسي المعاصر، مرورًا بتحليل مفهوم الثورة عليها وتمثّل حدث 14 كانون الثاني/ يناير 2011، وصولًا إلى تحليل تمثّل ماهية الانتقال الديمقراطي باعتباره حسمًا للصراع المجتمعي الذي تجسّده دولة الاستقلال في تونس. والغاية من هذا العمل إنما هي الاستدلال على أن عنصرًا أساسيًا، إذا لم نقل العنصر الأساس، من عناصر أزمة الدولة المتجلية عمليًا وواقعيًا في المسار الانتقالي التونسي الجاري حاليًا يكمن في جذور الفكر الأيديولوجي التونسي بتنوعاته المختلفة، وتمثّلاته دولة الاستقلال والثورة عليها وماهية التحوّل الديمقراطي.

أولًا: دولة الاستقلال في المتن الأيديولوجي التونسي: استبعاد مفهوم الدولة الوطنية وتنويعات على مفهوم دولة الأقلية

اللافت تاريخيًا أن اللحظة ذاتها التي عرفت فيها تونس بداية تأسيس دولة الاستقلال عرفت فيها كذلك تكوّن النواة الأولى لمعارضة هذه الدولة والثورة ضدها. إذ أدى توقيع الزعيم الحبيب بورقيبة وثيقة الاستقلال الداخلي مع الاستعمار الفرنسي يوم 3 حزيران/ يونيو 1955 إلى تفجّر صراع دموي بين جناحين في الحزب الحرّ الدستوري الجديد الذي قاد الحركة الوطنية منذ عام 1934. ففي مقابل الجناح المتبني سياسة المرحلية (الاستقلال الداخلي خطوة في طريق الاستقلال الكامل) الذي قاده رئيس الحزب الحبيب بورقيبة نشأ جناح تزعّمه أمين عام الحزب صالح بن يوسف الذي كان يرى وجوب مواصلة الثورة المسلحة وإرغام المستعمر على الانسحاب، بعيدًا من جميع صور التسوية معه، وفي إطار الترابط الوثيق بحركتي التحرر في كل من الجزائر والمغرب ومدّ الجسور مع مصر عبد الناصر في ذاك الزمن.

أدى هذا الصراع إلى نشوب حرب أهلية بين الطرفين امتدت أكثر من ستة أشهر (من تشرين الثاني/ نوفمبر 1955 إلى أيار/ مايو 1956). وخاض الشق البورقيبي هذه الحرب الأهلية بالتوازي مع بداية تثبيته لمعالم دولة الاستقلال. ولعل ما يعنينا أكثر في هذا السياق هو أن تمثّل هذا الصراع البورقيبي - اليوسفي،

نسبة إلى اليوســفيين (الذين يُعدّون بواكير المعارضة العروبية أو القومية العربية في تونس)، حمل فــي طياته جذور الفكــرة الأيديولوجية التــي توصّف دولة الاستقلال الناشئة في تونس عام 1956 باعتبارها دولة جماعة أقلية مخصوصة تمثّل امتدادًا للاســتعمار في مقابل أغلبية الشــعب. ومــؤدّى الفكرة التي على أساســها بقي مناصرو التيار اليوسفي يناهضون دولة الاستقلال التونسية - حتى بعد أن حُسم الصراع نهائيًا لمصلحة الشقّ البورقيبي - هو القول إن هذه الدولة إنما هي دولة الجماعة التي تخدم مصالح الاســتعمار الفرنسي والغرب عمومًا، ولا تمثّل إرادة الشعب التونسي، ولا تدافع عن قضيته الوطنية ومصالحه[3].

تدعّمت هذه الفكرة الأيديولوجية عن دولة الاستقلال التونسية مع ظهور ما يعرف بـ «اليســار الجديد»، وهو جمــاع الحركات والمنظمات السياســية التي نشــأت بداية من ســتينيات القرن الماضي، والتي يجمع بينها الانتســاب الأيديولوجي إلى الماركســية اللينينية، وإن كان بعضها انتسب إلى التروتسكية وبعضها الآخر اعتمد الماوية (أو فكر ماو تســي تونغ) باعتبارها حلقة متطورة من الماركسية - اللينينية. وباين هذا اليســار الجديد، بمختلف مكوّناته سياسيًا وأيديولوجيًا، الحزب الشــيوعي التونســي («التحريفي» في منظور هذا اليسار الجديــد) الذي يرجع تأسيســه إلى عــام 1939 (عام الانفصــال عن الحزب الشيوعي الفرنســي). وكان الموقف من دولة الاستقلال الناشئة في عام 1956 أحد أهم محاور التباين بين الحزب الشيوعي التونسي واليسار التونسي الجديد. فعمومًا كان الحزب يبني سياساته باعتبار أنه يتحرك في ظل دولة وطنية، فعلى الرغم مــن أنه لا ينفي عنها الطابــع الطبقي البرجوازي، فإنــه يتقاطع معها في أمور، كمــا يختلف معها في أمور أخــرى[4]. بينما لم ينظر اليســار الراديكالي الجديد إلى هذه الدولة إلا باعتبارها تعبيرًا سياســيًا عن مصالح القوى الطبقية الرجعية المســيطرة اقتصاديًا، وذلك على الرغم من الاختلافات في تعيين هذه القوى الطبقية الرجعية، وهي الاختلافات التي شــقّت هذا اليسار إلى عائلات

(3) انظر: توفيق المديني، **تاريخ المعارضة التونســية من النشــأة إلى الثــورة: الأحزاب القومية واليسارية والإسلامية** (تونس: مسكيلياني للنشر والتوزيع، 2012)، ص 49-50.

(4) انظر: المصدر نفسه، ص 154 - 159.

وفصائل متعددة. وذهب بعض هـذه الفصائل إلى القول إن دولة الاسـتقلال هي دولة البرجوازية التونسـية الكبيرة العميلة للإمبريالية، ضمن منظور يرى أن النمط الإنتاجي السـائد في تونس (البنية التحتية المحدِّدة) هو نمط الرأسمالية التابعة للاسـتعمار[5]. في حين ذهبت فصائل أخرى من اليسار الراديكالي إلى القول إن هذه الدولة هي دولـة الإقطاع و«الكمبـرادور» (البرجوازية الطفيلية العميلة للاستعمار)، ضمن رؤية تسم النمط الإنتاجي السائد في الوطن العربي ومنه تونس بـ «الشبه الإقطاعي الشبه المستعمر»[6].

لم يخرج توصيف دولة الاسـتقلال الـذي اعتمدته الحركة الإسـلامية التونسية الناشـئة في سـبعينيات القرن الماضي عن منطق تمثيلها فئة أقلية هي امتداد للاسـتعمار. ولئن ركّز اليوسـفيون المتأثرون بالقومية العربية الناهضة، في توصيف هذه الأقلية، على البعد السياسـي (السياسة الاستسلامية التصفوية وخيانة مشروع الاستقلال الوطني الحقيقي) وركّز اليسار الراديكالي على البعد الاقتصادي (التبعية الاقتصادية والاستغلال الطبقي)، ركّز الإسلاميون على البعد الثقافي الحضاري خصوصًا. فدولة الاستقلال هي امتداد للاستعمار، لأنها دولة التيار التغريبي العلماني الذي يتمثّل مشـروعه في تدميـر الهوية والكيان، فهي «دولة صممت علـى ابتلاع المجتمع واجتثاثه من الجذور واسـتكمال تفكيك أدوات مقاومته»[7].

حاولت حركة النهضة الإسـلامية في السـنوات الأخيرة، وخصوصًا بعد ثورة 14 كانـون الثاني/ ينايـر 2011، أن توحي بأنها تمثّل بمعنـى ما امتدادًا للحركة اليوسفية المحسـوبة تاريخيًا على المنحى العروبي أو القومي العربي، باعتبار أن الصراع السياسـي البورقيبي - اليوسفي كان يتحرّك في منظور حركة

(5) حمة الهمامي، **المجتمع التونسـي: دراسـة اقتصاديـة اجتماعية** (صفاقـس، تونس: صامد للنشر والتوزيع، 1989)، ص 176.

(6) انظر مثلًا: عبد الرزاق الهمامي، «حول طبيعة المجتمع في الوطن العربي: الوطن العربي بلد زراعي متخلّف،» **أطروحات** (كانون الثاني/ يناير - شباط/ فبراير 1985).

(7) راشـد الغنوشـي، **من تجربة الحركة الإسـلامية في تونس** (تونس: دار المجتهد، 2011)، ص 8.

النهضة علـى أرضية ثقافية حضاريـة، وهو وجه من وجوه الصـراع بين التيار النخبوي الأقلّي مـن دعاة التغريب، والتيار الشـعبي الأغلبي من أنصار الهوية العربية الإسلامية[8]. وأهم مسـتند ترتكز عليه هذه المحاولة هو أن شقًا واسعًا من علماء الدين الزيتونييـن وقف تاريخيًا، في أثناء فترة الصراع المباشـر بين الطرفين، فـي صفّ التيار اليوسـفي[9]. غير أن الحراك السياسـي الذي يعرفه المشهد التونسي منذ هروب بن علي إلى اليوم فجّر من جديد الجدال في شأن الصراع البورقيبي - اليوسـفي ومشـروعية هذه القراءة التي تسـتثمرها حركة النهضة في سجالها الراهن مع شقّ من خصومها السياسيين[10].

مهما اختلفت القراءات في شـأن التقارب أو التباعـد الأيديولوجيين بين الحركة اليوسـفية التاريخية والحركة الإسـلامية الراهنة (التـي تمثّلها حركة النهضة)، فإن هذا لا ينفي أن أطرافًا من المنتسـبين إلـى الفكر القومي العربي في تونـس تماهت تماهيًا تامًا تقريبًا بالتوصيف الإسـلامي لدولة الاسـتقلال التونسـية باعتبارها دولة الأقلية المتغرّبة في مواجهة الأغلبية المتمسّكة بالهوية العربية الإسـلامية[11]. ولا شـكّ في أن هذا التماهي إنما هـو ثمرة من ثمار التقارب الوفاقي ضمـن ما يُعرف بـ «المؤتمر القومي الإسـلامي»، واعتمد هذا التقارب الوفاقي في بعد من أبعاده الأساسـية الأطروحة الإسلامية القائلة بمركزية الصراع الثقافي أو الحضاري في الأقطار العربية بين الهوية الإسـلامية

---

(8) انظر مثلًا: المصدر نفسه، ص 91- 93.

(9) المديني، ص 42.

(10) تفجّر هذا الجدال بالخصوص بعـد أحداث الاعتداء على اجتماع عـام نظّمته حركة نداء تونس بقيادة الباجي قائد السبسـي في مدينة جربة التونسـية (مسـقط رأس صالح بن يوسف) يوم 22 كانون الأول/ ديسـمبر 2012. وأرجع قياديون من حركة النهضة الأحـداث إلى ردة فعل من أقارب بن يوسف وأبناء بلدته تجاه السبسي الذي يعتبر رمزًا من رموز النظام البورقيبي. في مقابل ذلك انبرى بعض المناوئين لحركة النهضة يدللون على أنه لا علاقة لهذه الحركة بالخط اليوسفي، وأن الصراع بين بورقيبة وبن يوسـف كان صراعًا سياسـيًا على الزعامة، ولا صلة له بالخيارات المجتمعيـة والثقافية التي كان الرجلان متفقين في شأنها. انظر مثلًا: خميس بن هنية، «التطفل على الحركة اليوسفية في سوق السياسة: حادثة جربة مثالًا،» **المغرب**، 3/ 1/ 2013.

(11) انظر مثلًا: سـالم لبيض، **الهوية: الإسلام، العروبة، التونسة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009)، ص 43 و257 -258.

والعلمانية. ومن نتائج تبنّي هذه الأطروحة أن جانبًا من الفكر القومي العربي ما عاد يركّز في معاداته الدول والأنظمة القطرية على الجوانب السياسية والاجتماعية والاقتصادية[12]، بل على الجوانب الثقافية الهوياتية.

عمومًا، إن هذه التوصيفات الأيديولوجية المختلفة لدولة الاستقلال في تونس، وإن اختلفت في منطلقاتها، فإنها التقت أو تشابهت والتبس بعضها ببعضها الآخر في محتوياته. ذلك أن انطلاق اليسار الراديكالي، في موقفه العدائي تجاه دولة الاستقلال، من المحددات الاقتصادية الاجتماعية المتجسّدة في النمط الإنتاجي الرأسمالي التابع لا ينفي أنه يتخذ الموقف ذاته من خياراتها المجتمعية والثقافية، باعتبار أن هذه الخيارات هي البنية الفوقية لهذا النمط، والتي «تتماشى مع ضرورات تطوير وتعميم الرأسمالية في نطاق الهيمنة الأميركية». فما قامت به دولة الاستقلال يدخل في باب تصفية الأنظمة الإدارية والقضائية والتعليمية التربوية والفكرية والتشريعية الدينية الإقطاعية «باسم أيديولوجية بورجوازية استعمارية جديدة (العصرانية)»[13].

بالمثل، إن انطلاق الحركة الإسلامية، في موقفها العدائي تجاه دولة الاستقلال التونسية، من المحددات الثقافية الحضارية المتجسّدة في نهج التغريب وضرب الهوية لا ينفي أنها تتخذ الموقف ذاته من الخيارات الرأسمالية التابعة لهذه الدولة، باعتبار أن هذه الخيارات الاقتصادية الاجتماعية قرينة طبيعة التغريب العلماني. فمثلًا يرى الإسلامي أنه «يعسر فصل مجلة «الأحوال الشخصية» وما حملته من دعاوى تحررية نسوية عن التوجهات البرجوازية الرأسمالية للنظام الجديد، والأشخاص الذين قاموا عليه كانوا مشبعين بتلك التوجهات، حيث تمتعت المرأة في المؤسسات الرأسمالية التي وافق النظام على قيامها، وكانت جزءًا من مخطط إدماج بلادنا تحت السيطرة

---

(12) انظر في هذا الصدد دواعي ثورة 23 يوليو ومبررات قيامها بحسب جمال عبد الناصر في **الميثاق الوطني**: جمال عبد الناصر، **فلسفة الثورة والميثاق** (بيروت: دار المعرفة؛ دار القلم، 1970)، ص 119 - 120.

(13) الهمامي، **المجتمع التونسي**، ص 63- 64.

الرأسمالية بدعوى نقل الخبرات التقنية، تمتعت بالأولوية في التشغيل»[14].

إن هذا التلاقي الظاهر في التوصيف الأيديولوجي لدولة الاستقلال التونسية بين اليسار الراديكالي واليمين الإسلامي خصوصًا سيضطلع وما زال يضطلع بدور حاسم في الحراك السياسي والمجتمعي في تونس ما بعد 14 كانون الثاني/ يناير 2011، وهو ما سنراه لاحقًا في ما بعد، لكن لنبقى هنا في مستوى التحليل الأيديولوجي النظري المحض، لنتساءل عن خلفيات هذا التقاطع في المواقف الأيديولوجية على الرغم من التباين، بل لنقل التعارض في منطلقاتها ومرجعياتها المعلنة. وإذ نقول التعارض هنا، فذلك لأن الماركسيين ينطلقون من أرضية مادية (نمط الإنتاج الاقتصادي)، في حين ينطلق الإسلاميون من أرضية روحية فكرية (هوية الأمة وهوية الآخر).

لكن إذا ما تأملنا الأمر جيدًا، وجدنا أن القاع النظري الذي يرتكز عليه الموقف من دولة الاستقلال في هذا المتن الأيديولوجي التونسي (بمكوناته اليسارية الراديكالية والإسلامية والقومية العربية) يتجاوز هذا المستوى التعددي الأيديولوجي المرجعي المعلن إلى مستوى خفي يتعلّق بالجانب المنطقي والمنهجي في بناء الموقف، وهو مستوى يضمحل معه التضاد الظاهر بين «المادية» و«المثالية» بلغة الماركسيين. ومدخلنا إلى هذا المستوى العميق هو مفهوم الدولة المجرّد الذي يخرق جميع التوصيفات الأيديولوجية لدولة الاستقلال التونسية التي أتينا عليها في سطور سابقة. فهو المفهوم الذي جرّده المفكر عبد الله العروي من كتاب فريدريك أنغلز حول **أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة**، والذي «ينحصر في مفهوم الجهاز الذي يخدم المصلحة الخاصة ويخضع لقواعد القانون الخاص»[15]. فالمصلحة الخاصة في استخدام أنغلز هي المصلحة الطبقية التي تخصّ جماعة بشرية محدّدة بموقعها المعلوم

(14) راشد الغنوشي، **المرأة بين القرآن وواقع المسلمين** (تونس: دار المجتهد، 2011)، ص 109.

(15) عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، ط 6 (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1998)، ص 61.

ضمن العلاقـات الإنتاجية. من هنا جـاءت النظرية اللينينيـة القائلة إن الدولة إنما هي جهاز للسـيادة الطبقية، أي لتكريس هيمنة طبقة اجتماعية على طبقات أخرى، مؤوِّلًا ماركس في هذا الاتجاه ومستبعدًا أن يكون له أي علاقة بمفهوم الدولة الحديثة البرجوازي، أي مفهوم الدولة الأمة[16].

يستند موقف اليسـار الراديكالي من دولة الاسـتقلال في تونس بوضوح إلى هذه المرجعية الماركسـية اللينينية في مفهوم الدولـة من حيث هي جهاز من أجهزة الصراع الاجتماعي الطبقي المـادي[17]. لكن إذا كان مفهوم الدولة باعتبارها جهازًا خاصًا يسـتدعيه منطقيًا وضروريًا منظـور الصراع الاجتماعي المادي، فكيف يمكن أن يستقيم هذا المفهوم ويُفعّل في سياق الصراع الثقافي الهوياتي «المثالي»؟ إذ مثّلت المثاليـة الهيغلية رافدًا من روافد الدولة الحديثة، دولة الوحدة أو الدولة الأمة[18]، فلماذا لم تفضِ «المثالية» الإسـلامية، بكل ما تحمله من «عدائية» للمادية الماركسـية، إلى نتيجة مشـابهة؟ السبب في ذلك أن الإسـلاميين نزعوا، في الأعـوام الأخيرة خصوصًا، إلى تمثّـل ما يعتبرونه صراعًا ثقافيًا بين العلمانية والإسـلام، أو بين التغريب والهوية، تمثّلًا ماديًا. إذ نجد بوضوح توصيفًا للعلمانية من جهة أنها محمـول لحوامل اجتماعية مادية مخصوصة، فهي «لم تكن في أي وقت مـن الأوقات تعبيرًا عن مصالح القوى المجتمعية الواسـعة، بقدر ما كانت انعكاسًـا لمصالح بعض الفئات النخبوية المتسلحة بمخالب الدولة ثم بحماية القوى الخارجية»[19].

---

(16) يذهب العـروي إلى أن مفهوم الدولـة عند ماركس يندرج ضمن مفهـوم الدولة الحديثة. انظر: المصدر نفسـه، ص 61-62. وعن رفض لينين هذه الفكرة عند كاوتسكي وأنصار الأممية الثانية، انظر: فلاديمير إيليتش لينين، **المختارات**، 10 مج (موسـكو: دار التقدم، 1976-1979)، مج 3، ج 1، ص 81- 189.

(17) انظر كيف يصدّر حمة الهمامي حديثه عن الدولة التونسية بقول لينين: «برأي ماركس الدولة هي هيئة للسـيادة الطبقية، هي لاضطهاد طبقة من قبل طبقة أخرى». انظر: الهمامي، **المجتمع التونسي**، ص 175.

(18) انظر: العروي، ص 20- 32.

(19) رفيـق عبد السـلام، **تفكيك العلمانية: فـي الديـن والديمقراطية** (تونـس: دار المجتهد، 2011)، ص 213.

لا يتمثّل الإسلامي هنا العلمانية باعتبارها فكرة، أو باعتبارها خيارًا ثقافيًا، أو مشـروعًا مجتمعيًا (نمطًا في العيش)، بل يتمثّلها بوصفها تعبيرًا «فوقيًا» عن مصالح مادية لنخبة اجتماعيـة مخصوصة، لذلك لم يكن مسـتغربًا في نظره، «أن تتحوّل هذه النخبة إلى قوة عنيفة وقهرية متسـلحة بالأنياب الحادة للدولة الحديثة، مقابل مجتمع مفكك الأوصال منزوع الإرادة»[20]. إن القائلين بمركزية صراع الهوية والتغريـب في المجتمع التونسـي، من الإسـلاميين والقوميين المتوافقين معهم[21]، يتمثّلـون هذا الصراع أو يتخيلونه، علـى منوال الصراع الطبقي في الماركسـية اللينينية، فلا تكون الدولة التونسـية (دولة الاستقلال)، بهذه الكيفية، غيـر أداة تضطهد بها الأقلية العلمانية المجتمع التونسـي بأكمله المتمسّك بهويته العربية الإسلامية.

هكذا نرى كيف أن المواقف الأيديولوجية المختلفة من دولة الاسـتقلال في تونس تلتقي على قاعدة نظرية واحدة، هي القول بالصراع المادي بين فئات محددة (وإن كان أصل التحديد ثقافيًا عند الإسلاميين والقوميين)، الأمر الذي يجعل الدولة بالضرورة ترتبط بمفهوم الجهـاز الذي يخدم المصالح الخاصة. والمشـكلة في هذا المفهوم للدولـة أنه يصدر كما يقول العـروي عن نموذج فضفاض جدًّا، ويسـتخدمه اليوم «من يهمّه تشـييد أنثروبولوجيا سياسية لأنه مضطر إلى تعيين الظواهر العامة التي تشـترك فيها المجتمعات المتباعدة»[22]. في متاهة هذا التعويم الذي يربـط مفهوم الدولة بمفهوم الصـراع بين الفئات الاجتماعيـة مطلقًا يُطمس مفهـوم الدولة الذي ابتكرتـه المجتمعات الحديثة والذي من دونه لا يمكن فهم الحداثة السياسية في الجوهر[23].

يميل شقّ من علماء الاجتماع المعاصرين إلى فهم ابتكار الدولة والتطورات السياسية عمومًا في الغرب الحديث من جهة أنها خضعت لعوامل مستقلة تمام

(20) المصدر نفسه، ص 180.

(21) انظر: لبيض، ص 257.

(22) العروي، ص 62.

(23) برتران بادي، **الدولتان: الدولة والمجتمع في الغرب وفي دار الإسـلام**، ترجمة نخلة فريفر (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1996)، ص 126.

الاســتقلال، عن الحراكات والتحولات الاقتصادية الاجتماعية[24]. إذ ضاعت سدى «جهود العلوم الاجتماعية التي استوحت الماركسية والتي حاولت تفسير ظهور الدولة [الحديثة] استنادًا إلى انطلاقة الرأسمالية التجارية»[25]. لذلك غلب الميل في التوجهات السوســيولوجية المعاصرة إلى ربــط فكرة الدولة الحديثة بفكرة الاندماج الاجتماعــي والوحدة القومية والمصلحــة الجماعية، بدلًا من ربطها بفكــرة الصراع وخدمة المصلحة الخاصــة واضطهاد جماعة مخصوصة لجماعة أخرى داخل المجتمع الواحد. ذلك أنه و«بشكل عام ومن خلال منظور ماكرو - اجتماعي، يمكن القول إن نشأة الدولة تُردّ إلى أزمة المجتمع المدني. إنها أزمة التكامل المرتبطة بالفشل المشترك لأشكال التضامن التعاقدية وأشكال التضامن الطوائفية، كما هي مرتبطة بالظهور القويّ للمصالح الجماعية التي لم يستطع المجتمع الإقطاعي ضبطها وتنظيمها»[26].

ثانيًا: الثورة على دولة الاستقلال أو «النبوءات الأيديولوجية» التي بدأ تجسيدها يوم 14 كانون الثاني/ يناير 2011

يرتبط مفهــوم الثورة في الماركســية اللينينيــة ارتباطًــا صميمًا بمفهوم الدولة من حيث هي جهاز لســيادة فئات اجتماعية على فئــات أخرى. وعلى هذا الأساس نفسّــر «أصالة» فكرة الثورة على دولة الاســتقلال وحتميتها في مختلف التصورات الأيديولوجية التونســية المعاصــرة. فتوصيف هذه الدولة، في مختلف صوره اليســارية الراديكالية والقومية والإسلامية، يحيل على وضع ما تسميه الأدبيات الماركســية بـ «التناقض العدائي» الذي لا سبيل إلى حسمه إلا بالثورة[27]. ونقرأ في أدبيات «اليســار الجديد» تأسيسًا لفكرة حتمية الثورة على دولة الاستقلال التونسية، ضمن سياق سجالي مع الطروحات «التحريفية»

---

(24) المصدر نفسه، ص 125.

(25) المصدر نفسه، ص 147.

(26) المصدر نفسه، ص 132.

(27) Mao Tsé-toung, «*De la contradiction*,» dans: Mao Tsé-toung, *Oeuvres choisies* (Pékin: Editions en langues étrangères, 1976), p. 383.

للحزب الشـيوعي التونسـي المائلة إلى القول بوطنية الدولة وبإمكانية النضال من أجل إصلاحات ديمقراطية في نطاقها. وحمل هذا السـياق في طياته الكثير من عناصر النقد اللينيني لـ «المرتد» كاوتسـكي والأممية الثانية، منها خصوصًا استبعاد فكرة الدولة الأمة وفكرة التغيير الاجتماعي بغير «العنف الثوري» الذي يدمّر دولة الطبقات الرجعية ويبني دولة الطبقات الثورية[28].

وإذا كان اليسـار الراديكالي التونسي مسـنودًا إلى إرث أيديولوجي تمثّل الثورة علـى الدولة القائمة معلمًـا من معالمه الجوهرية، فإن مشـكلة الحركة الإسـلامية التونسـية أنها تنوء بعبء تراث مـن الأحاديث النبويـة والأحكام الفقهية السـنّية التي تحرّم الخروج على السـلطان تحريمًا يكاد يكون مطلقًا. ومع ذلك نرى فكر هذه الحركة يحاول اجتراح شـرعية أو مشروعية للثورة من دون الخروج عن «أصول» هذا الإرث. يقول الشـيخ راشـد الغنوشي في هذا الصدد: «إذا حصـل منه [= من الحاكم] زيغ أو إهمـال أو انحراف جزئي عن الشـريعة، أو صدر منه ظلم دون أن يطال ذلك المشـروعية العليا للدولة كان تقويمه بالنصح والوعظ وسائر ضروب الضغط والاحتجاج وحتى التهديد. أما إذا تجاوز ذلك الحدّ فتمرّد على الشـريعة وعطّـل إرادة الأمة وتمحّض للظلم فقد أخلّ بالعقد فسقطت شرعيته وفقد مبرّر الطاعة. وحقّ على الأمة أن تنصحه وتحذّره وتهدّده، فإذا لجّ في طغيانه وجبروته لـم يبق أمام الأمة إلا أن تنتفض عليه وتمارس ما وسـعها من وسـائل حمله على الجادة والعودة إلى الشرعية والإطاحة به إن أمكنها دون فتنة واستحكام للفوضى الشاملة، فإنه لا بدّ للناس من سـلطة برّة أو فاجرة، مؤمنة أو كافرة. ذلك ما يبدو اتجاهًا عامًّا من موقف الوسط الإسلامي أو الجمهور»[29].

على الرغم من هذا التضييق الذي يحدّ به الغنوشي من شروط الخروج على السلطان وفاء للتراث السـلفي السنّي في هذا الباب، فإن وضع دولة الاستقلال

(28) الهمامي، **المجتمع التونسي**، ص 178.

(29) راشـد الغنوشـي، **الحريات العامة في الدولة الإسـلامية** (تونس: دار المجتهد، 2011)، ص 212.

في تونس يبقى في منظوره وضعًا تشرّع فيه الثورة على الدولة عند إمكان إسقاطها. لأن الأمر لا يتعلق ببساطة بدولة «متمرّدة» على الشريعة فحسب، بل بدولة «علمانية» (أي «خارجة من ملة الإسلام») تستهدف الأمة في دينها وهويتها. وهكذا فإن الثورة على دولة الاستقلال التونسية في البنية الأيديولوجية للإسلاميين لا تقل حتمية عن نظيرتها في البنية الأيديولوجية لليسار الراديكالي الماركسي اللينيني. وحينما نقول إن فكرة حتمية هذه الثورة تتعلّق بمفهوم أيديولوجي، فلا يعني ذلك أنها مثّلت شعارًا سياسيًا ثابت الحضور في برامج اليساريين والقوميين والإسلاميين، خصوصًا في العقدين الأخيرين. ذلك أن المتغيرات الدولية والقومية والوطنية في أواخر القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين أخفتت وهج الفكرة الثورية الطبقية عند اليسار الماركسي اللينيني والفكرة الثورية الهوياتية عند الإسلاميين، وغيرهما من الأفكار الثورية التي تستند إلى ما يسمى بالبنى الأيديولوجية «الشمولية» أو «الكليانية».

يكفي أن نذكر أن حركة 18 أكتوبر للحقوق والحريات في تونس كانت ذات أهداف إصلاحية تتعلق بالنضال من أجل مكاسب في الحريات السياسية وحرية التعبير والتنظّم والنشر... إلخ. والمعلوم أن هذه الحركة ضمت حزب العمال الشيوعي التونسي آنذاك (الفصيل الأهم في اليسار الراديكالي التونسي) وحركة النهضة إلى جانب أحزاب غير أيديولوجية من وسط اليسار، هي الحزب الديمقراطي التقدمي آنذاك (الحزب الجمهوري حاليًا) وحزب التكتل من أجل العمل والحريات وحزب المؤتمر من أجل الجمهورية، هذا إضافة إلى مشاركة شخصيات حقوقية وقومية بصفتها الفردية في هذه الحركة. وعلى هذا النحو تراجعت الفكرة الثورية الأيديولوجية، إن في صيغتها اليسارية الراديكالية أو في صيغتها الإسلامية في الأعوام الأخيرة، خلف مطالب الإصلاح السياسي الحقوقي الديمقراطي. لكن ثورة 14 يناير 2011 أخرجت هذه الفكرة من قمقمها ونفخت فيها روحًا جديدة لتؤدي دورًا أساسيًا وفاعلًا في المشهد التونسي الذي أعقب هروب الرئيس بن علي.

على الرغم من أن أيًّا من القوى الأيديولوجية أو السياسية لم يتمكن من

زعم التخطيط لثورة 14 يناير أو قيادتها، فإن الجميع لم يتوانَ في تمثّل الحدث على أنه تجسيد أو بالأصح بداية تجسيد لـ «نبوءاته» الأيديولوجية وإشاعة هذا التمثّل على نحو واسع في شـروط سياسـية واجتماعية كانت ملائمة لانتشار الوعي الثوري الحامل معاني التغيير الجذري والحاسم والفوري. وكان اليسار الراديكالي سـبّاقًا إلى طرح فكره الثوري باعتباره التعبير الأيديولوجي للحراك الجماهيري التونسـي الذي أطاح حكم بن علي، وباعتباره مرشـدًا عمليًا لهذا الحراك كي لا «تلتـف» عليه «القوى الرجعية» و«القـوى الإصلاحية» فتصرفه إلى مجرد إصلاحات تبقي على النظام القائم. وعلى هذا الأسـاس أدى اليسار الراديكالي دورًا أساسًا في اعتصامي القصبة 1 و2 اللذين أطاحا حكومة السيد محمد الغنوشي التي شارك فيها الحزب الديمقراطي التقدمي وحركة التجديد، كما أطاحا معها الخيار الإصلاحي الذاهب إلى انتخابات رئاسية وبرلمانية على أساس الدستور التونسي القائم في مناخ من الإصلاحات السياسية التي تكرّس الديمقراطية والإصلاحات الاقتصادية والاجتماعية لفائدة المناطق التي اندلعت منها شرارة الثورة.

فرض اعتصاما القصبة الذهـاب إلى خيار المجلس التأسيسـي باعتباره دلالة على الثورة من حيث هـي قطيعة مع حقبة دولة الاسـتقلال. إذ كان لا بد - كما يرى أحد «فلاسـفة»[30] اليسار الراديكالي - «من إعادة البناء كليًا، لا إصلاح ولا ترقيع، ولذلك تمسّـكت حركة الثورة بالمجلس التأسيسي علامة على البداية الجديدة والقطع الكلي مع الماضي»[31]. وتكرّس في هذا السـياق مفهوم الثورة باعتبارها سيرورة لا بد من مواصلتها للقضاء على الدولة التونسية القائمة، اسـتنادًا إلى الخلفية المفهومية الأيديولوجية الناهضة من جديد التي تعتبر هذه الدولة جهازًا بيد أقلية (طبقية بالنسـبة إلى اليسار الراديكالي) تقمع

---

(30) نسـتخدم هنا وفي السـطور المقبلة تعبير «أحد الفلاسفة» أو «فيلسـوف» للإشارة إلى أن صاحب القول هو من الجامعيين المشتغلين بالفلسفة، أي أن خطابه مقدَّم على أساس أنه ذو طبيعة نظرية شاملة (أيديولوجية) وليس ذا طبيعة سياسية جزئية.

(31) محمد بن ساسي، «الثورة التونسـية، 17/ 12/ 2010-14/ 1/ 2011: مساءلة المفهوم،» **البديل**، العدد 1 (2012)، ص 93.

أغلبية الشـعب التونسـي. وعكس خطاب اليسـار الراديكالي التونسـي هذه المعاني الثورية في الأسـابيع الأولى التي تلت هروب بن علي، مثل القول إن «الثورة في منتصف الطريق، أسقطت بن علي، ولكن الدكتاتورية - على الرغم من وهنها - لا تزال قائمة بمؤسسـاتها وأجهزتها ودستورها وقوانينها وحزبها (التجمّع)»[32].

مال فريق أو فرق من اليسـار الراديكالي إلى وسـم ما تشـهده تونس بـ «الانتفاضة» لا «الثورة»، فيما كتب «فيلسـوف» آخر من «فلاسـفة» هذا اليسار يقـول: «تتطلّب أي ثورة القضاء علـى الطبقات القديمة، لا سياسـيًا وحقوقيًا فحسب، وإنما اقتصاديًا أيضًا، فهذا ما يمثّل شرطها الأساس، أي السيطرة على أملاك تلك الطبقات وتأميمها لفائدة الشـعب»[33]، وهذا أمر غير ممكن عمليًا، من دون هدم أركان دولة الطبقات القديمة وإقامة دولة الطبقات الشعبية. لذلك فإن هذا الصراع الطبقي لم يحسـم بهـروب بن علي لأن «الطبقـات القديمة لا تزال على حالهـا، وإن فقدت بعـض امتيازاتها السياسـية والقانونية، وهي تسـتجمع قواها أكثر فأكثر... وبالإمكان القول إن الصراع بين الشعب وأعدائه لم ينته»[34]. على هذا النحو أصبحت دلالة استمرار الثورة، أو تحوّل الانتفاضة إلى ثورة، في هذا الخطاب اليساري الراديكالي التونسي، لا تفيد غير التقدم في تكريس سلطة الجماهير المنتفضة على حساب سـلطة الدولة القائمة التي هي سلطة الطبقات الرجعية.

من هنا كانت مواقف اليسار الراديكالي عمومًا مناصرة للحراك الجماهيري الذي يستهدف ما سمّته الحكومات التونسـية المتعاقبة بعد 14 كانون الثاني/ يناير 2011 «هيبة الدولـة». واعتبر هذا الحراك في الاتجـاه الصحيح للثورة. إذ «يمكن القول إن الانتفاضة التونسـية قد حققت انتصارًا جزئيًا ولكنه انتصار كبير، وهذا ما يميّزها عن الانتفاضات الكبرى السـابقة في الثمانينات من القرن

---

(32) حوار أجري مع حمة الهمامي، في: **الشروق** (تونس)، 8/ 2/ 2011.

(33) فريد العليبي، تونس: **الانتفاضة والثورة** (تونس: [د. ن.]، 2011)، ص 62- 63.

(34) المصدر نفسه، ص 63.

الماضي، فقد نجحت في تحقيق هدف مهم هو إسقاط الرئيس رغم كونها بقيت عاجزة حتى الآن عن إسقاط النظام، ومن مكاسبها إدراك الجماهير جزئيًا أنه لا بناء للجديد دون تحطيم القديم، ولا مجال للسلطة البديلة دون تفكيك السلطة القديمة، وقد شهدت بعض المؤسسات حركة احتجاجية في هذا الاتجاه، ونجح المحتجّون في فرض موظّفين منتخبين وطرد الموظفين المنصّبين من قبل جهاز الدولة، وأصبحت لكلمة «ارحل» - التي يجري تتفيهها الآن - مفعولها السحري الذي يختزل إرادة المقهورين التوّاقين لفرض سلطتهم، كما تمّ تشكيل هيئات تنظيمية لتكون بديلًا للسلطة الرجعية»[35].

هكذا كان لليسار الراديكالي التونسي «فضل السبق» في إشاعة تمثّل ثورة 14 يناير 2011 باعتبارها ثورة على الدولة التونسية القائمة منذ سنة الاستقلال 1956، التي لا تعني غير جهاز تمارس من خلاله الأقلية الطبقية (البرجوازية الكبيرة أو الإقطاع والكمبرادور بحسب القراءات المختلفة) الاضطهاد على بقية طبقات الشعب التونسي. وإذا قلنا إن لهذا اليسار «فضل السبق»، فذاك لأن المواقف السياسية الأولى لقيادات حركة النهضة الإسلامية - خلافًا لمواقف قيادات اليسار الراديكالي وحزبي «التكتل» و«المؤتمر»- كانت أقرب إلى الخيار الإصلاحي منها إلى الخيار الثوري، إذ مالت مواقف رئيس الحركة الشيخ راشد الغنوشي عمومًا إلى القبول بمبدأ الإصلاحات الدستورية والقانونية والذهاب إلى انتخابات رئاسية وبرلمانية وعدم اجتثاث «التجمع الدستوري الديمقراطي» الحزب الذي كان حاكمًا[36]. غير أن هذه المواقف الرسمية لرموز حزب حركة النهضة سرعان ما «تعدّلت» على إيقاع الفكرة الثورية ذات مضمون القطيعة الكلّية التي يرمز إليها خيار المجلس التأسيسي. فالغنوشي نفسه أصبح يدخل في باب «محاولات الالتفاف على الثورة»

---

(35) المصدر نفسه، ص 89- 90.

(36) انظر في هذا الصدد المواقف الأولى للشيخ راشد الغنوشي في: «راشد الغنوشي يدعو لإنجاح الثورة،» (الجزيرة نت، 22/ 1/ 2011)، على الموقع الإلكتروني: <http://www.aljazeera.net/news/pagcs/b5e2c19e-4a2e-4313-8ae6-541cdcc3ca8b>، و«الغنوشي يعود لتونس وآلاف باستقباله،» (الجزيرة نت، 30/ 1/ 2011)، على الموقع الإلكتروني: <http://www.aljazcera.net/news/pages/2eadf7c0-9a08-4595-867c-07b2f8415b17>.

تلك الأصوات التي «تلوّح بمســارات أخرى غير الاتجاه إلى انتخاب مجلس تأسيسي مثل المضي قدمًا إلى تعديلات دستورية ودعوة الشعب إلى الاستفتاء عليها ثم انتخاب رئيس جمهورية»[37].

طبعًا لم يكن يعوز الإســلاميين التونســيين المســتند النظري «الأصيل» و«الثابت» الذي ينبع من صميم بنيتهم الأيديولوجية، والذي يجعلهم في طليعة الثوار على دولة الاســتقلال التونســية، وتمثّل ثورة 14 يناير 2011 وتوجيه مسار «استكمال مهامها» على هذا النحو. وإذا كان اليساريون الراديكاليون لم يجدوا أي صعوبة في الربط بين الطابع الاجتماعي للحراك الجماهيري وفكرة «ثــورة الطبقات الكادحة على دولــة الطبقات الرجعية»، فإن الإســلاميين لم يحفلوا أصلًا بصعوبات الربط بين المضاميــن الديمقراطية والاجتماعية التي برزت في مطالب الحراك الثــوري (المختزلة في مطلبــي: الحرية والكرامة) وفكرة «ثورة شــعب الهوية على دولة العلمانية»، فراحوا يمارسون ما سمّيناه «لعبة الإدماج الحسّــي الأيديولوجي»[38] التي بموجبهــا يتحدّثون عن «ثورة شباب تونس التي كانت الهوية العربية الإسلامية والكرامة والحرية مرتكزاتها الأساسية»[39].

إن دلالات «الثورة المباركة» تفيد عند الشــيخ راشــد الغنوشي انتصار الشعب وهويته على دولة الاســتقلال التونسية. إذ «بعد أزيد من نصف القرن من كيد الدولة الحديثة الدؤوب عن اقتلاع تونــس من تربتها الطبيعية العربية الإســلامية لمصلحة اســتبدالها بتربة غريبة عنها، أثبت شعب تونس تمسكه المطلق بهويته وتأبّيه عن محاولات السلخ والتفكيك والتدمير»[40]. على هذا الأساس يصوغ «الفيلسوف» الإسلامي تصوّره لمضمون شعار «الشعب يريد

---

(37) راشد الغنوشــي، «في الذكرى الثلاثين لميلاد «الاتجاه الإسلامي»: حركة النهضة مشروع يفجّر طاقات الإبداع،» **الفجر** (17 حزيران/ يونيو 2011).

(38) انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب.

(39) الضاوي خوالدية، «مصير تونس تحسمه نتيجة الصراع بين 14 قرنًا و50 سنة،» **الفجر** (12 آب/ أغسطس 2011).

(40) الغنوشي، «في الذكرى الثلاثين لميلاد «الاتجاه الإسلامي»».

إســقاط النظام»، وهو شــعار لم يُرفع إلا بداية من بروز الحراك «القصبوي» (نســبة إلى اعتصامــي القصبــة) بتأثير واضح في رأينا من ناشــطي اليســار الراديكالي. فهذا الشــعار لا يفيد، في المنظور الأيديولوجي الإســلامي، غير إسقاط الدولة العلمانية التي يمثّل دعاتها بالضرورة النظام السابق، بغض النظر إن كانوا من أنصار بن علــي أم من معارضيه. ذلك أن قصد مطلب إســقاط النظام إنما هو «إسقاط كل ما أُسقط من الوطن ما يجعله وطنًا. فأعداء الثورة الحالية هم الذي أفسدوا النظام السياسي والنظام التربوي والنظام الاقتصادي والنظام الثقافي، مؤسّســين ذلك كله على حرب هوجاء يشــنّونها على أصل كل القيم أعني ما يحرر الأمة من.... تصوّر دولــة القانون متنافية مع الإيمان التام»[41].

من هنا نرى بعض «الفلاســفة» الإسلاميين، حينما يتحدّث عن 14 كانون الثاني/ يناير 2011 باعتباره انتفاضة قابلة لأن تتحوّل إلى ثورة، يحتذي بنســق الفكر الماركســي اللينيني ومفاهيمه «حذو النعل بالنعل». فيجعل شــرط هذا التحوّل نفي جماعة مجتمعية بعينها، هي النخب العلمانية واليســارية الانتهازية التي كانت في خدمة دولة الاستقلال، والتي «تقيس تقدّميتها وحداثتها بمقياس التمانــع المطلق مع معروف الشــعب ومنكــره، أي مع الوعــي الباطن للأمة وضميرها الحــيّ»[42]. ومثلما يرى «الفيلســوف» الماركســي اللينيني الحالم بتحوّل الانتفاضة إلى ثــورة أن الطبقات الرجعية بصدد خوض فصل جديد من الصراع المجتمعي الطبقي، يرى «الفيلسوف» الإسلامي المسكون بالحلم ذاته أن النخب العلمانية واليســارية بصدد خوض فصل جديــد من الصراع الثقافي الهوياتي، فهي «اختارت لأجل التموقع الجديد أن تستهدف الشعب بالتشكيك في هويته فظهرت بمظهر أكثــر فاجعية من مظهرها أيــام بورقيبة وبن علي... خطابهم فجّ متعجرف لم يرق إلى مرتبــة الخطاب المخاتل لزعيمهم المجاهد

(41) أبو يعرب المرزوقي، **اســتئناف العــرب لتاريخهم الكوني: ثورة الحريــة والكرامة، تونس نموذجاً** (الدوحة: مركز الجزيرة للدراسات؛ بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2012)، ص 47.

(42) ســالم العيادي، «بيان فلسفي لأجل نخب بديلة،» في: ســالم العيادي وزهير المدنيني، **في الثورة** (صفاقس، تونس: مكتبة علاء الدين، 2011)، ص 23.

الأكبر [الحبيب بورقيبة]. لقد ترك بورقيبة علمانّيينا أيتامًا من الناحية السياسية وتركهم بن علي أيتامًا من الناحية البوليسية»[43].

إن «الفيلسوف» الإسلامي يرى، شأنه شأن «الفيلسوف» الماركسي اللينيني، أن ثورة 14 يناير 2011 إنما هي عملية تنازع على القوة (القرار والتنفيذ وبسط النفوذ) بين الشعب والدولة. فمن دلالة هذه الثورة، بالنسبة إليه، أن «المجتمع التونسي لم يعد يملك حقّ التفكير والعقيدة فحسب وإنما يملك أيضًا القوة التي يريد المدّ العلماني الإبقاء عليها بيد الدولة»[44].

وإذا كان الصراع بين الشعب التونسي والدولة، في الرؤية الأيديولوجية لليسار الراديكالي، صراعًا بين المسحوقين ومستغلهم فإن هذا الصراع في الرؤية الأيديولوجية للإسلام السياسي هو صراع بين العلمانية والمطلق الإلهي حسمته الثورة التونسية عندما «عبّرت عن رفض الاعتقاد بأن نجاح تنظيم المجتمع التونسي وتسييره متوقّف على لائكية الدولة، فيكفي إلى هذا الحدّ النتائج السلبية والبؤس الاجتماعي الذي تمخّض عن التجربة اللائكية لأكثر من نصف قرن، كما أبانت هذه الثورة بأن المطلق الإلهي يعلو على كل تقدير بشري وينأى في دلالاته وأبعاده عن دائرة الفهم العلمي مهما تكن درجة تطوره»[45].

ثمة اختلافات جذرية بطبيعة الحال بين تمثّل حدث 14 كانون الثاني/ يناير 2011 باعتباره ثورة طبقية على دولة الاستقلال التونسية، وتمثّله باعتباره ثورة هوياتية على هذه الدولة. بيد أن هذه الاختلافات الجذرية لا تشكّل في تقديرنا إلا المستويات السطحية والمتوسّطة من الفكر الأيديولوجي التونسي المعاصر. ذلك أن مستوى القاع من هذا الفكر يُبيّن عن وحدة تجسّدها اختزالًا وتكثيفًا الفكرة التي تقيم علاقة ضدّية بين الثورة والدولة. هذه الفكرة نقرأها هكذا، في

(43) المصدر نفسه، ص 43.

(44) زهير المدنيني، «الثورة التونسية بين الخصوصية والكونية،» في: العيادي والمدنيني، ص 118.

(45) المصدر نفسه، ص 123.

صيغتها المجرّدة، فـي **الفجر** جريدة حركة النهضة الإسـلامية، كما نقرأها في **البديل** المجلة التي يديرها السـيد حمة الهمامي (الأميـن العام لحزب العمّال الشـيوعي[46] التونسـي). فكاتب **الفجر** ينقد ويحذّر من الثـورة «حين تنتصر وتتشـكل في هيئة «دولة» [فهي] تبدأ في «البرود» والانحسـار وتبدأ مفردات جديدة في الشيوع من «واقعية» و«تدرّجية» و«ضرورات المرحلة» و«مقتضيات السياسة»... تلك السياسـة ماكرة ومتربّصة ومنتقمة»[47]. أما كاتب **البديل** فهو يتحدّث عن طور التحوّل «من أسـطورة الثورة إلى أسـطورة الدولة»، في هذا الطوّر يتجلى «البعد السـلبي للأسـطورة... بمجرد اكتمال إعـادة بناء الدولة وبلوغها العنفوان وهـو فعل العقلنة الذي يعني أيضًا إلغـاء للثورة... لوغوس الدولة سينشئ أساطيره والأسطورة الأولى التي سينشئها هي الدولة... إن دور الأسطرة سيلعب دورًا أيديولوجيًا محافظًا»[48].

ثالثًا: من الثورة إلى الديمقراطية: تمثّل التحول الديمقراطي على أنه حسم للصراع المجتمعي الذي تجسّده دولة الاستقلال

انعقد إجماع كاد يكون كليًا في صفوف النخب كما في صفوف الجماهير في تونس، على أن التحوّل من الحكم السياسـي الاسـتبدادي أو الدكتاتوري إلى الحكم الديمقراطي يشـكّل عنصرًا من العناصر الأساسـية التي يجب أن يؤول إليها أفق ثورة 14 يناير. على هذا الأسـاس بدا التحوّل الديمقراطي، في الأسابيع والأشـهر الأولى التي تلت هروب بن علي، وكأنه مطلب وفاقي بين جميع «قـوى الثورة»، والمعني به الأحزاب والجماعات السياسـية التي عانت استبداد دولة الاستقلال. إذ سادت النزعة الوفاقية في الفترة الأولى من المسار الانتقالي التونسي استنادًا إلى تمثّل أيديولوجي عام اشتركت فيه جلّ الأطراف السياسـية والمدنية الفاعلة في هذا المسـار. ويقوم هـذا التمثّل الأيديولوجي

---

(46) أسقط الحزب لفظة (شيوعي) من اسمه حديثًا.

(47) بحري العرفاوي، «ثقافة الثورة وثقافة الدولة،» **الفجر** (4 تشرين الثاني/ نوفمبر 2011).

(48) محسن الخوني، «الثورة التونسية بين الأسطورة والعقل،» **البديل**، العدد 1 (2012).

على المماهاة بين «استكمال مهام الثورة» من حيث هي قطيعة كلّية وفورية مع دولة الاستقلال والتحوّل الديمقراطي من حيث هو تحوّل سلطوي ودستوري وتشريعي فحسب.

أرجعنا سابقًا سيادة هذه الفكرة الوفاقية إلى حراك عملي وفكري عرفته تونس قبيل ثورة 14 يناير. وانخرطت في هذا الحراك المعروف بـ «حركة 18 أكتوبر» قطاعاتٌ من نخب المعارضة التونسية من مختلف المرجعيات الأيديولوجية المعروفة (الإسلامية والقومية والماركسية والليبرالية)[49]. غير أن ما يبدو لنا الآن هو أن البنى الأيديولوجية الأصلية للنخب السياسية التونسية الفاعلة بعد 14 كانون الثاني/ يناير 2011 هي التي تُكوّن جذور هذا التمثّل الأيديولوجي الذي كان عماد الوهم الوفاقي في الفترة الأولى من المسار الانتقالي التونسي (نقول وهم بالنظر إلى تفجّر الصراعات الأيديولوجية بعد فترة وجيزة)، لكن من دون أن ينفي ذلك أن تراث «حركة 18 أكتوبر» كان عنصرًا من العناصر التي أسّست لهذا الوهم الوفاقي.

كي نفهم سرّ هذا التوافق على الديمقراطية باعتبارها تكريسًا للثورة على دولة الاستقلال وللقطع الكلّي معها، لا بدّ من أن نعود إلى التفسيرات التي تتضمنها المتن الأيديولوجي التونسي المعاصر في شأن ظاهرة الطابع الاستبدادي أو الدكتاتوري الذي وسم هذه الدولة منذ نشأتها في عام 1956. فهذه التفسيرات التقت، على اختلاف مرجعياتها التحليلية، في اعتبار أن الاستبداد (أو الدكتاتورية) مكوّن بنيوي من مكوّنات هذه الدولة، أي جزء أصيل من طبيعتها. ويرتبط النظر إلى الاستبداد السياسي على هذا النحو ارتباطًا صميميًا بتمثّل الدولة التونسية من حيث هي جهاز بيد أقلية في صراعها مع أغلبية الشعب. فاليسار الراديكالي التونسي يفسّر دكتاتورية الدولة التونسية في علاقة جوهرية بطبيعة القوة أو القوى الطبقية التي تعبّر عنها، ذلك أن «الشكل الدكتاتوري للدولة التونسية مرتبط ارتباطًا وثيقًا بطبيعة الطبقة المهيمنة في

(49) انظر الفصل الأول من هذا الكتاب.

مجتمعنا. فالبرجوازية الكبيرة العميلة للإمبريالية تلجأ إلى هذا الشكل بهدف صيانة مصالحها ومصالح الاحتكارات الإمبريالية واستغلال الطبقات الكادحة استغلالًا وحشيًا ونهب ثروات البلاد نهبًا فظيعًا»[50].

أما المنظّر الأيديولوجي الإسلامي فهو يربط الاستبداد السياسي في تونس، ربطًا عضويًا، بقيام دولة الاستقلال التي عملت «مأخوذة بالنموذج المركزي للدولة الحديثة ولا سيما اليعقوبية الفرنسية والتجارب الفاشية والشيوعية... على تقويض... البنية التقليدية بما في ذلك نموذج العائلة الممتدة، بغرض السيطرة عبر تفكيك تلك البنية، وإرساء بديل خليط من الليبرالية الثقافية والاشتراكية الاجتماعية والفاشية السياسية وتراث دولة البايات المطلقة مع مسوح من الإسلام للتسويق الشعبي. وكان من الطبيعي أن يفضي هذا الخليط الغريب عن ثقافة المجتمع... إلى دكتاتورية سياسية تتمحور حول عبادة الزعيم وهيبة الدولة والحزب الواحد»[51].

ومثلما يردّ الماركسي اللينيني دكتاتورية دولة الاستقلال التونسية إلى «قاعدتها المادية» المتجسّدة في «الأقلية البرجوازية» التي تهيمن في منظوره على هذه الدولة، فإن الإسلامي ينسج على المنوال ذاته تقريبًا، أي يقرن قرنًا بنيويًا، بين هذه الدكتاتورية و«الأقلية العلمانية» التي أسّست بحسب تصوّره الدولة ابتداء من عام 1956. ذلك أن «عملية حسم الصراع لصالح الجناح البورقيبي على حساب الجناح الوطني العروبي الإسلامي أقامت أسس الحكم الشمولي الفردي، فقد كان من نتائج ذلك اختلال التوازن في الحياة السياسية التونسية لصالح الجناح التحديثي المفرنس، ولصالح الزعامة الفردية البورقيبية المتماهية في الدولة، وهكذا لم يبق من خيار أمام المعارضين سوى الانضمام إلى الحزب والاعتراف بالزعامة الخارقة لبورقيبة، أو الخضوع للتهميش والسحق عبر آلة الدولة. وقد تحول هذا الأسلوب في التعاطي مع الفرقاء

(50) الهمامي، **المجتمع التونسي**، ص 178.

(51) الغنوشي، **من تجربة الحركة الإسلامية**، ص 163.

والخصوم إلى أسلوب مكين وراسخ في إدارة الحكم والشأن العام»[52].

على هذا الأســاس فإن الصراع بين الدكتاتورية أو الاستبداد السياسي من جهة والديمقراطية من جهة ثانية، في منظور هذا الفكر الأيديولوجي التونســي، لا يعدو إلا أن يكون واجهة لصراع مجتمعي بين أقلية تمثّلها دولة الاســتقلال وأغلبية الشعب. فالبديل الديمقراطي يغدو بهذه الكيفية جزءًا من صيرورة نفي دولة الاســتقلال والقوى المجتمعية التي تمثّلها، وهي قوى مســتبدّة بطبيعتها الطبقية عند اليســار الراديكالي وبطبيعتها الثقافية عند الإســلام السياسي. وفي المتن «الأصولي» الأيديولوجي لليسار التونسي الراديكالي نجد صوغًا واضحًا لهذه الفكرة القائمة على نقد الرؤية «التحريفية» للحزب الشيوعي التونسي التي تطالب بـ «نظام بورجوازي تعدّدي يتمكّن فيه هذا الحزب من منافسة الأحزاب البورجوازية الأخرى على مقاعد في البرلمان وكراسي في الحكومة»[53]. ذلك أن الرؤية الماركسية اللينينية «الصحيحة» تدعو إلى ثورة وطنية ديمقراطية شعبية على دولة الاستقلال التونسية، والديمقراطية هنا بمعنى أنها «تهدف إلى تحرير الفلاحين من الاستغلال الرأسمالي وبقايا الاســتثمار ما قبل الرأسمالي وإقامة نظام سياسي قوامه الســيادة الشــعبية... كما أنها لا تهدف إلى إقامة دكتاتورية بورجوازية وإنما تهدف إلى إقامة الدكتاتوريــة الديمقراطية للعمال والفلاحين الذين يشكّلون المضمون الأساسي للشعب»[54].

إذا كان اليســاري الراديكالي يدرج المطلــب الديمقراطي ضمن مصالح «الأغلبية الطبقيــة» للمجتمع التونســي المضطهَدة من دولة الاســتقلال، فإن الإســلامي يدرجه ضمن أهداف «الأغلبيــة الثقافية المســلمة» لهذا المجتمع المناقضة لأهداف «الأقليــة الثقافية العلمانية» التي تمســك بزمام هذه الدولة. يقول الشيخ راشــد الغنوشــي: «اقترن التغريب والتحديث بالدكتاتورية، بينما

(52) رفيق عبد السلام، «التجربة التونسية نموذجًا: الاســتبداد الحداثي العربي،» (الجزيرة نت، 3/ 10/ 2004)، على الموقع الإلكترونــي: <http://www.aljazeera.net/coverage/pages/b5b53bd4-82ad-437d-bd14-a0eb75efa068>.

(53) الهمامي، المجتمع التونسي، ص 183.

(54) المصدر نفسه، ص 181.

كان هدف الحركة الإسلامية الإصلاحية، ولا يزال هدف الصحوة المعاصرة، هو إعادة المجتمع المدني والدولة الشورية - أو الديمقراطية - على أسس إسلامية»[55].

أدت هذه «الأصولية الأيديولوجية» بشقّيها اليساري الراديكالي والإسلامي دورًا حاسمًا في حراك المشهد التونسي بعد 14 كانون الثاني/ يناير 2011، بدءًا برفض التحوّل الديمقراطي باعتباره سيرورة إصلاحية لا تهدّد مكاسب الدولة والمجتمع، ولا تكون على حساب السير الطبيعي لنشاط الاقتصاد الوطني وعلى حساب أمن المجتمع التونسي وتماسك وحدته. واختار شقّ من المعارضة الديمقراطية (الحزب الديمقراطي التقدمي وحركة التجديد آنذاك) الذهاب في هذا التمشّي من خلال حكومة السيد محمد الغنوشي التي أعقبت الثورة. وعلى الرغم من أهمية القرارات التي اتخذتها هذه الحكومة في أيام قليلة، من وجهة نظر تكريس الديمقراطية وحقوق الإنسان (العفو التشريعي العام والموافقة على معاهدات حقوقية دولية ومنح التراخيص القانونية لجميع الأحزاب والجمعيات المحظورة... إلخ)، فإنها كانت مدار هجومات عنيفة من جميع «القوى الثورية»، باعتبارها تضمّ «رجالات بن علي»، ولا تعدو سياساتها إلا أن تكون «إصلاحية ترقيعية».

لم يكن بمقدور هذه الحكومة مهما أتت من سياسات أن تسهم في مشروع التحوّل الديمقراطي في تونس، بحسب منظور اليسار الراديكالي، لأن هذا التحوّل لا يمكن أن يتمّ خارج حسم الصراع المجتمعي الطبقي لفائدة الطبقات المسحوقة وعلى حساب مصالح الطبقات الرجعية. وهذا الأمر لن يحصل في ظلّ حكومة تضمّ «رجالات بن علي» وآخرين من المعارضة «التحريفية» و«البرجوازية». لهذا لم يعنِ وجود هذه الحكومة، بالنسبة إلى السياسي اليساري الراديكالي، سوى أن «الدكتاتورية ما زالت قائمة بمؤسساتها وحزبها وأجهزتها الأمنية... كما أن قاعدة الدكتاتورية الاقتصادية ما زالت قائمة وهي الطبقة

---

(55) راشد الغنوشي، مقاربات في **العلمانية والمجتمع المدني** (تونس: دار المجتهد، 2011)، ص 99.

الطفيلية وحفنة العائلات التي تنهب الشعب التونسي بتواطؤ مع الشركات والدول الأجنبية»[56]. وأما الصوغ «الفلسفي» لهذا الموقف السياسي اليساري الراديكالي فمضمونه أن الإصلاحات الديمقراطية تعني أن «الرجعية تدفع باتجاه ديمقراطية خاوية، يطغى عليها الشكل دون المضمون... يغلب عليها الطابع الحقوقي يتبارى فيها المنافسون على أحقية حكم الشعب تحت يافطات تمويهية في معظمها. ويعدّ الترويج لهذا الطراز من الديمقراطية انزياحًا عن مطالب المنتفضين الذين يهمهم في المقام تحقيق المطالب التي رفعوها»[57].

لهذا نرى السياسي اليساري الراديكالي حينما يفصح عن بديله الثوري الديمقراطي الحقيقي يقول: «نحن مع إصلاح زراعي لفائدة الفلاحين حتى لا تهمل الأرض ونحن مع أن ترجع الثروات الأساسية لفائدة الشعب لا أن تنهب منه من طرف حفنة من البرجوازيين»[58]. ليس هذا الموقف السياسي إلا ترجمة مطلبية عملية للأصل الأيديولوجي الذي يقول إنه «في بلد مثل تونس فإن العقدة الرئيسية ضمن المسألة الديمقراطية تتمثّل في الإصلاح الزراعي، ويتوقّف مصير جموع غفيرة من الفلاحين الفقراء والمتوسطين على حلّ هذه العقدة»[59].

لم يكن الإسلاميون، خصوصًا مع منعطف اعتصام «القصبة 2» أقلّ «ثورة» على المنحى الإصلاحي الديمقراطي الذي سارت فيه حكومة السيد محمد الغنوشي، بل إن «فلاسفتهم» كانوا أكثر «عمقًا» في الشتم الرخيص للأطراف السياسية التي راهنت على هذا التمشي، فهم من «فضلات» نظام بن علي و«بقياه» و«نخبه الفاسدة»[60]. كما هاجم «الفيلسوف» الإسلامي بشدة «الهيئة العليا لتحقيق أهداف الثورة والإصلاح السياسي والانتقال الديمقراطي»

---

(56) حوار أجري مع حمة الهمامي في: **الصباح الأسبوعي** (تونس) (31 كانون الثاني/ يناير 2011).

(57) العليبي، ص 69- 70.

(58) حوار أجري مع حمة الهمامي في: **الصباح الأسبوعي** (31 كانون الثاني/ يناير 2011).

(59) العليبي، ص 64.

(60) انظر: المرزوقي، ص 103- 121، والعيادي، ص 37.

و«الهيئة العليا المستقلة للانتخابات»، ووصف أعضائهما بـ «الدعاة المعادين للحرية والديمقراطية»، لأنهم «يريدون التحديث بعكس مبدئه الأساسي وصاية وفرضًا أجنبيًا»[61]. وطبيعي جدًا ألا يرى «الفيلسوف» الإسلامي أي إمكانية لأن تقود إلى التحوّل الديمقراطي عناصر تكنوقراطية عملت مع نظام بن علي (مثل السيد محمد الغنوشي) وعناصر من المعارضة اليسارية الوسطية (مثل السيدين أحمد نجيب الشابي وأحمد إبراهيم[62]) ووجوه حقوقية مستقلة (مثل السيدين عياض ابن عاشور وكمال الجندوبي[63]). فهؤلاء جميعهم من «العلمانيين»، أي ضرورة من «النخب الفاسدة»، وهم إما من «أصحاب المطامع المادية للمافيا» وإما من «أصحاب المطامع الرمزية للحرب على روح الأمة وشروط قيامها المستقل»[64]. ومن ثمة فإن هؤلاء ليسوا ديمقراطيين بطبيعة هويتهم الثقافية العلمانية، إذ «الديمقراطية تتحوّل في ممارستهم إلى أوليغارشية العلمانيين»[65].

وعلى هذا النحو لا يحدث التحوّل الديمقراطي، في المنظور الأيديولوجي للإسلام السياسي التونسي، من دون حسم الصراع المجتمعي لفائدة أغلبية الشعب المتمسك بهويته العربية الإسلامية، وعلى حساب الأقلية العلمانية التي هيمنت على دولة الاستقلال. فالإصلاح السياسي يتجسّد في «انتهاج العلاج الديمقراطي المستند إلى ثقة في حسّ الشعب السليم الذي يحدّد شرعية المؤسسات بما يرضاه ويقبله من خيارات»[66]. وإذا كان التحوّل الديمقراطي يعني بالنسبة إلى اليسار الراديكالي في المطاف الأخير، صيرورة نفي (قضاء)

---

(61) المرزوقي، ص 76.

(62) الأول زعيم الحزب الديمقراطي التقدمي (الجمهوري حاليًا)؛ والثاني زعيم حركة التجديد (المسار الاجتماعي الديمقراطي حاليًا).

(63) الأول رئيس الهيئة العليا لتحقيق أهداف الثورة والإصلاح السياسي والانتقال الديمقراطي؛ والثاني رئيس الهيئة العليا للانتخابات.

(64) المرزوقي، ص 73.

(65) المصدر نفسه، ص 75. لاحظ أن مجريات الأحداث سفّهت تمامًا هذه الأحكام المسبقة. إذ أفضى جهد الهيئتين «العلمانيتين» إلى انتخابات حرة ونزيهة لم يشكك فيها أحد وفاز فيها الإسلاميون بنسبة كبيرة من مقاعد المجلس التأسيسي، ومنهم كان صاحب هذا الرأي «الفيلسوف» أبو يعرب المرزوقي.

(66) المصدر نفسه، ص 108.

مجتمعـــي لطبقـــات البرجوازيـــة الكبيرة أو الإقطـــاع والكمبرادور (بحســـب الاجتهـــادات المختلفة) مـــن جانب ممثلـــي العمال والفلاحيـــن والبرجوازية الصغيرة، فإن هذا التحوّل يعني بالنســـبة إلى الإســـلاميين وفي المطاف الأخير كذلك، عملية نفي مجتمعي للنخب العلمانية من جانب النخبة الممثّلة للشعب العربي المسلم. فهذا «هو الضامن الوحيد للديمقراطية والتقدم. بغض النظر إن كانت ديمقراطية اليسار أو ديمقراطية اليمين. ونحن في حاجة إلى نخب قادرة فعليًا على تنبيه الشعب إلى ما في عروبته وإسلامه من إمكانات التلاقي الخصبة بكونية الإنسان الحديث في أبعادها المختلفة»[67].

خاتمة: أزمة أيديولوجية

كتب عبد الله العروي وعزمي بشارة قبل سنوات عديدة عن إشكالية الدولة في الوطن العربي، مؤكدين أنها إشكالية أيديولوجية بامتياز. تحدّث العروي عن الأيديولوجيا الدولوية (نسبة إلى الدولة بالمعنى الحديث) المفقودة والمغيّبة في الطوباويات التقليدية (طوبى الخلافة) [يوطوبيا الخلافة] والمستوردة (الليبرالية والماركســـية[68])، والحال أن هذه الأيديولوجيا «عقيدة وجدانية وليست شعارًا فقط إنها الوجه المعنوي، إن لم نقل الوجـــه الحقيقي للدولة»[69]. وفي المعنى نفسه كتب بشـــارة: «إن الدولة العربية أضعف بكثير من أن تكون دولة شمولية، وهي في المرحلـــة الراهنة تفتقد إلى الأيديولوجيا أصلًا، إلا إذا أطلقنا تســـمية أيديولوجيا على هذا الخليط مـــن الإرهاب والبراغماتية السياســـية والخطاب السياسي الذي يشتمل لمامًا من الحداثوية والإسلاموية والشعبوية»[70].

(67) العيادي، ص 93.

(68) يقول العروي: «مهما يكن من أمر الليبرالية والماركســـية في ذاتهما، فإنهما عندما تنتشران في المجتمع العربي تكتسبان بالضرورة حلة طوباوية مكثّفة لأنهما تلتبسان بذهنية معتادة منذ زمن طويل على انتظار الدولة الفضلى وعلى هجران التنظيم السياسي القائم». انظر: العروي، ص 151.

(69) المصدر نفسه، ص 147.

(70) عزمي بشـــارة، **المجتمع المدني: دراسة نقدية (مع إشـــارة للمجتمع المدني العربي)**، ط 3 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008)، ص 296.

بقيت فكرة غيـاب أيديولوجيا الدولة الحديثة (الدولـة الأمة) في الوطن العربـي، في الأعوام الأخيرة، «حبيسـة» سـياقات الفكر النقـدي، ربما لأنها كانت عصيّـة على الفهم في صيغتها المجرّدة. واليـوم توفر المعطيات العملية الملموسة للمسـارات الانتقالية الجارية عربيًا فرصة ذهبية في تقديرنا لأن تدنو هذه الفكرة من أفهام أغلبية النخب العربية المسيّسة والمثقفة. وحتى نجسّد هذا الكلام العام في صيغة خاصة تسـتمد معطياتها من المادة البحثية التي راكمناها في هذه الورقة، نقول إن غياب أيديولوجيا الدولة الحديثة ليس إلا تعبيرًا نظريًا عن الصورة الملموسـة التي رصدناها أعلاه، نعني صـورة ذاك الأفق الذهني العام الذي يتحرك فيه ومنه الفاعلون السياسيون المباشرون في المسار الانتقالي التونسـي الجاري على اختلاف أيديولوجياتهم الجزئية (الماركسية والإسلامية والقومية). في هـذا الأفق الذهني العام يقع تمثّل الدولـة باعتبارها أداة لهيمنة جماعـة أو جماعات مجتمعيـة على أخرى، وتمثّـل الثـورة باعتبارها مقابلًا للدولة، وتمثّل الديمقراطية أو الدولـة الديمقراطية باعتبارها جزءًا من صيرورة حسم صراع ينفي فيه شطر من المجتمع شطرًا آخر.

حينمـا تتحوّل هـذه الأيديولوجيا التي تنفـي فكرة الدولـة الحديثة إلى خيـارات عملية، ماذا تُنتج؟ الجواب عن مثل هذا السـؤال نجـده عمليًا اليوم في المشهد التونسـي: الإضرابات والاعتصامات وتخريب المنشآت العمومية وتعطيل الإنتاج وحرق السـفارات الأجنبية والصراع الديني وتكديس الأسلحة والعزل السياسـي (مشـروع «تحصين الثورة» في تونس) وإفساد الاجتماعات الحزبية للخصوم والصراع على مواد الدستور (الشريعة، كونية حقوق الإنسان، حرية الضمير، الإسـلام دين الدولة... إلخ)، حينما ننظر إلى كل مظهر من هذه المظاهر على حدة، نراه ترجمة عملية مباشـرة لفكرة تصفية دولة الاسـتقلال، إما انخراطًا في سيرورة حسـم الصراع الطبقي وإما انخراطًا في سيرورة حسم الصراع الهوياتي.

المشـكلة هي أن أحـدًا من «الرفـاق» لا يمكنـه أن يجزم بـأن الصراع الاجتماعي وعنفه المادي والمعنوي هما في صدد قيادتنا إلى أفق «الديمقراطيات

الشعبية» في المتخيل الماركســي اللينيني. كما أن أحدًا من «الأخوان» لا يمكنه أن يجزم بأن الصراع الهوياتي وعنفه المادي والمعنوي هما في صدد قيادتنا إلى أفق «الخلافة الراشدة» في المتخيل الإســلامي. فالجميع في تونس بات مقتنعًا أن هذه المظاهــر الصراعية تهدد اليوم وحدة المجتمــع واقتصاد البلاد وأمنها، فيتباكون على الدولة التي كانت.

ذاك هو في تقديرنا مظهر من مظاهر أزمــة المفاهيم الأيديولوجية العربية المعاصرة حينما اســتحالت إلى خيارات عملية في المسارات الانتقالية العربية الجارية. فهذه المســارات تمثّل صورة عينية مجسّــمة لما حذّر منه بشارة من فصل فكرتي الديمقراطية والمجتمــع المدني عن فكرة الدولة الحديثة[71]. كما أن وضع السياسيين الفاعلين المباشرين في هذه المسارات اليوم يجسّد تجسيدًا واقعيًا الصورة التي رسمها العروي قبل أعوام: «ينظر كثير من الناس إلى الدولة وكأنها جهاز قمعي فقط، ويسمون ما عداه أمة. لكنهم يمنعون على أنفسهم فهم حقيقة قوة وضعف الجهاز، عندما ينهار أثناء ثورة ولا يدركون الأسباب»[72].

(71) انظر تفصيل ذلك في الفصل الرابع من هذا الكتاب.

(72) العروي، ص 147.



خاتمة في منزلة مقدّمات:
استئناف المشروع النقدي
لـ «الأيديولوجيا العربية المعاصرة»

أولًا: زمن المثقف العمومي:
الموقف النقدي ونقد الأيديولوجيا وآفاق تطوره
المثقف والثورة... خطوة مهمة على درب الوضوح النظري

تندرج مادة هذا الكتاب، شأن كل إبداع فكري أو فني يتعلق بالثورات العربية الراهنة ضرورة، ضمن إشكالية العلاقة بين المثقف والثورة، وهي إشكالية طرحت نفسها بقوة مع اندلاع هذا الحراك الجماهيري الواسع والمفاجئ الذي عمّ شطرًا واسعًا من الوطن العربي. واختار قطاع كبير من المثقفين العرب المهتمّين بالشأن العام القفز على هذه الإشكالية قفزًا عمليًا مبسّطًا، بإعلان الانحياز المطلق إلى حراك «الشعب العظيم» وتحقير شأن النظريات والأفكار والرؤى النقدية والدعوة إلى «التعلّم» مباشرة من الفعل الجماهيري الحيّ والملموس وما حقّقه من «معجزات» لا تقدر على تمثّلها المفاهيم والأطر النظرية السائدة. في هذا السياق يغدو المثقف ثوريًا بمعنى أن يكون تابعًا لحركة الجمهور و«معبّرًا صادقًا أمينًا» عنها. فكأن مزية المثقف لا تتعدى هنا مجرّد امتلاكه قدرات لسانية وبلاغية وتعبيرية تترجم أفعال الجماهير وإرادتها إلى صيغ لغوية وفنية وجمالية مؤدية دلالاتها.

أثبتت تطورات الحوادث أن هذا التصور لا يمكن أن يطابق إلا صورة المثقف الأيديولوجي العقائدي، بالمعنى الجزئي لمفهوم الأيديولوجيا الذي سنأتي عليه لاحقًا، يعني في حالة مخاض الثورات العربية الراهنة ومساراتها الانتقالية صورة المثقف الماركسي اللينيني والمثقف الإسلامي الحركي والمثقف القومي العربي[1]. في هذه الحالة لا يمكن إلا أن يكون المثقف أسير متخيّلٍ مخصوصٍ من الجماهير الثائرة (الجماهير الكادحة أو الجماهير المؤمنة أو الجماهير المتشبّعة بهويتها العربية الإسلامية)، ويغدو خطابه عبارة إمّا عن مدح فعلٍ ما عبر نعته بالثورية، وإمّا عن قدحٍ في فعلٍ آخر بنسبته إلى الثورة المضادة، بلغة تنزل أحيانًا بدرجات كبيرة إلى مستوى السوقية[2].

تتبدد اليوم في سياق مشاهد المسارات الانتقالية الجارية أحلام هذا الضرب من المثقفين الذين ساهموا مساهمة مباشرة في تغذية النزعات الفوضوية والانقسامية والتدميرية التي تعصف بهذه المسارات. ويتأكد أن ما يضمرونه من تصورات لمهامهم الراهنة إنما هو أبعد ما يكون عن معالجة إشكالية علاقة المثقف بالثورة والتفكير، بمعنى أن يكون المثقف ثوريًا، أي في الكيفية التي يمكن أن يؤدي بها المثقف دورًا في خدمة الثورة، وفي حالة الثورات العربية الراهنة بالذات. فمعالجة هذه الإشكالية لا تستدعي تفكيرًا نظريًا نقديًا ما فوق أيديولوجي عقائدي فحسب، بل تستدعي إبداعًا نظريًا أصيلًا من المستوى الأول يستوعب استيعابًا نقديًا المنجز الفكري المتحقّق كونيًا ويبني عليه الإضافة التي تفرضها حقائق الثورات العربية الراهنة.

كان لا بدّ من أن يظهر نص في هذا الباب، باب المعالجة الفكرية النظرية الأصيلة المبدعة لإشكالية العلاقة بين المثقف والثورة، في قيمة نص عزمي بشارة «عن المثقف والثورة»، على الرغم من صغر حجمه، كي تكون لنا على الأقل نويات (جمع نواة) لصوغ مفاهيمي واضح في شأن علاقة المثقف بالثورة

---

(1) انظر خطاب من سمّيناهم بـ «الفلاسفة» في الفصل الخامس من هذا الكتاب.

(2) انظر مثلًا صارخًا على الانحطاط في مفردات الخطاب عند «فيلسوف النهضة» أبي يعرب المرزوقي في تصريح لـه في: **الفجر** (17 شباط/ فبراير 2011).

عمومًا، وعلاقة المثقف العربي بالثورات العربية الآن وهنا تحديدًا. وينطلق عمل بشارة من تحليل نظري يضع حدودًا بيّنة بين مفاهيم «المثقف الأنتلجنسي» و«المثقف العضوي» و«المثقف العمومي». وتكمن قيمة هذا التمييز المفاهيمي في أنه يوفر وضوحًا دلاليًا يسمح بإدراج مفهوم «المثقف الثوري» (أي المثقف الذي يتخذ موقفًا مناصرًا لثورة قامت من أجل تحقيق تغيير إيجابي ملموس) في نطاق مفهوم «المثقف العمومي»، بحيث ينتهي إلى الحد المفاهيمي التالي: «المثقف الثوري يحافظ على مسافة نقدية، ليس من النظام فحسب، بل من الثورة أيضًا. فهو يملك الجرأة الكافية، ليس لمواجهة النظام فحسب، وإنما لنقد الجمهور أيضًا، مع أن ممارسة النقد الثاني في ظرف ثوري مهمة أصعب معنويًا من نقد النظام الحاكم. وقد يتحوّل المثقف الثوري إلى «خبير» في خدمة الثورة، أو ناشط بين المثقفين، أو «إعلامي» في خدمتها. صحيح أن هذا العمل المدفوع بدوافع أخلاقية يتميز من العمل التخصصي الذي يقوم به في الحياة اليومية، ولكنه مع ذلك يتضمن جانبًا تخصصيًا أداتيًا»[3].

إن أهمية هذا البناء النظري الذي يصوغه بشارة تكمن **أولًا** في أنه يفك التماهي الدلالي بين مفهومي المثقف العضوي والمثقف الثوري، وهو التماهي الذي يستبطنه اليوم بصورة واعية أو لاواعية قطاع واسع من المثقفين العرب الذي يرون أنفسهم مثقفي الثورات العربية ولسان حال جماهيرها. إن خطابات هؤلاء تكشف اليوم عن أن مضامين مفهوم المثقف العضوي (أي الاعتقاد بالالتحام العضوي بـ «قوى الثورة» في مواجهة «قوى الثورة المضادة») الذي قدّه غرامشي من داخل الأيديولوجيا الماركسية لا يمكن أن تُنتج عمليًا وواقعيًا في السياقات العربية الراهنة، غير مثقفين مناصرين «للطائفة» الأيديولوجية التي ينتمون إليها، وذلك من منطلق التخيّل بأن الأيديولوجيا التي يمتلكونها هي التعبير الحقيقي عن مطامح جماهير الشعب التي قامت بالثورة. إذ يتخيل

(3) عزمي بشارة، «عن المثقف والثورة،» تبيّن، السنة 1، العدد 4 (ربيع 2013)، اعتمدنا على النسخة الإلكترونية، انظر: عزمي بشارة، «عن المثقف والثورة،» (دراسة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، أيار/ مايو 2013)، ص 16-17، على الموقع الإلكتروني: <http://www.dohainstitute.org/release/5353c321-e0f3-4e6a-b961-6f31f31e5f0a>.

اليســـاري الراديكالي أنه يملك أيديولوجيا جماهير العمال والفلاحين والفقراء والمهمشـــين الذين قاموا بالثورة، ويرى من ثم أن وظيفته بوصفه مثقفًا ملتحمًا عضويًا بهذه الجماهيـــر تكمن في محاربة الأيديولوجيـــات الليبرالية والرجعية والظلاميـــة. كما يتخيل الإســـلامي أنه يملـــك أيديولوجيا جماهيـــر المؤمنين المعتزيـــن بهويتهم العربية الإســـلامية الذيـــن قاموا بالثورة، ويـــرى من ثم أن وظيفته بوصفه مثقفًا ملتحمًا عضويًا بهذه الجماهير هي محاربة الأيديولوجيات العلمانية والتغريبية.

إن انتـــزاع مفهـــوم المثقف الثوري من ســـياق مفهـــوم المثقف العضوي ووصله بســـياق مفهوم المثقف العمومي لهو في تقديرنا إضافة نظرية غاية في الأهمية، خصوصًا فـــي الظرفية الراهنـــة للمراحل الانتقاليـــة العربية الجارية. فضمن الأفـــق العمومي يتخلص المثقـــف من ضيق الأيديولوجيـــات الجزئية وإكراهاتها، ويتيح له موقفـــه النقدي الارتقاء إلى مســـتوى الفكرة الوطنية من حيث هو مســـتوى يتجاوز جميع صـــور الانتماء الجمعوي الـــذي يتخذ طابعًا طائفيًا (جماعة عقدية أو جماعـــة أيديولوجية أو فئة اجتماعية أو قبيلة أو منطقة جغرافيـــة... إلخ). فالمثقف العربي لا يمكن أن يـــؤدي دورًا مركزيًا في إنجاح الثورات العربية وتصحيح مساراتها الانتقالية المتعثّرة اليوم من دون أن يتخلص من وهـــم الالتحام العضـــوي بجماعة تحـــت وطنية (هي فـــي متخيله جماعة «الثورة» المصارعة لجماعات «الثورة المضادة»)، ومن دون أن يتلبس بالفكرة العمومية كما بلورها بشارة.

1 - البعد النقدي والتحليل النظري للمفاهيم الأيديولوجية العربية المعاصرة

كيف يمكن أن ننظر الآن إلـــى الأوراق التي حواها هذا الكتاب، في ضوء درجة التقدم النظري المتحققة، مع نص عزمي بشـــارة في شأن علاقة المثقف بالثـــورة؟ بعبارة أدقّ: إلى أي حدّ يمكن أن تصـــبّ محتويات هذه الفصول في مهمات المثقف الثوري بمعنى المثقف العمومي؟

لا بدّ من الاعتراف بداية أن عمومية هذه النصوص ضعيفة من حيث كونها تتّخذ صيغة هي أقرب إلى الدراسات الأكاديمية التي يحتضنها مركز أبحاث متخصّص منها إلى النصوص الإرشادية النافذة في الفضاء الإعلامي والتواصلي الأكثر عمومية والأوسع ارتيادًا من طرف جميع الفاعلين السياسيين وعموم المهتمين بشؤون الحراكات الثورية والانتقالية العربية الراهنة. بيد أن هذا الطابع الأكاديمي المتخصّص، بقدر ما مثّل نقطة ضعف من هذه الناحية، كان مصدر قوة من ناحية أخرى، ونعني بها ناحية البعد النقدي الذي توافرت عليه تحليلات فصول هذا الكتاب ونتائجها. وهو بُعد يمكن أن يكون رافدًا من روافد الموقف النقدي الذي يجب أن يتخذه المثقف العربي اليوم تجاه هذه الحراكات الراهنة، أي موقف المثقف الثوري العمومي الذي ما فتئت تتأكد الحاجة إليه وتبرز كلما ازدادت المسارات الانتقالية في بلدان الثورات العربية تأزمًا.

حينما نعود إلى السطور الأولى في متن هذا الكتاب (مقدمة الفصل الأول) نقرأ ما يلي: «اخترنا في هذه الورقة أن نساهم في إنارة بعض الإشكالات التي تتولّد اليوم من مخاض الانتقال الديمقراطي في تونس ما بعد بن علي من زاوية قراءتها في ضوء معالجات التفكير العربي المعاصر للمسألة الديمقراطية خلال العقدين الأخيرين خصوصًا. وإذا كان منطلقنا هذا صادرًا عن زعم بخبرة ما في بحث قضايا هذا التفكير، فإنه لا يعني تخفيًا وراء رداء «أكاديمي» مزعوم أو «حياد موضوعي» كاذب في مقاربة مسألة سياسية - وليست أيديولوجية فحسب - بامتياز». يبدو لنا هذا الكلام اليوم وكأنه تلمّس «حدسي»، أو لاواع بدرجة كافية، لما أكّده بشارة بعمق ووضوح نظريين كبيرين، من قيمة للمعرفة المتخصصة باعتبارها عنصرًا من العناصر الأساسية المشكّلة للموقف الثقافي الثوري النقدي[4].

نزعم أن التحليلات والخلاصات النقدية المضمّنة في متن هذا الكتاب تمثّل عيّنة دالة على قيمة النظر في قضايا الشأن العام بأدوات نظرية عقلانية يكتسبها الباحث من تخصّص معرفي أصلي يتعمق فيه. بهذا المعنى تتجلى

(4) انظر: بشارة، «عن المثقف والثورة،» (أيار/مايو 2013)، ص 9-10.

أهمية الأدوات النظرية «باعتبارها عامة وتتخذ مسافة من الواقع، بما في ذلك الواقع الاجتماعي. وهذا هو المعنى الهيغلي للنظرية باعتبارها بحكم تعريفها نفيًا للواقع، ولكنها لا تتحوّل إلى نقد له إلا حين تتفاعل مع هذا الواقع، بمعنى تفاعلها مع الجانب العقلي في الواقع ذاته، من حيث إن تاريخه هو تاريخ بنياته العقلانية: كل ما هو واقعي عقلاني، وكل ما هو عقلاني واقعي (ونقدي نظريًا) لأنه يشير إلى الإمكانات الكامنة في الواقع»[5]. بيد أن المعرفة النظرية التي تنفي الواقع بهذا المعنى، أي تأخذ مسافة منه، لا تعني موقفًا سالبًا أو حياديًا من الناحية القيمية بل بالعكس تعني «مدى القدرة على اتخاذ أحكام قيمية، والجرأة على عدم تجنّبها بغض النظر عن الثمن»[6].

بيد أن زعمنا لا يقف عند هذا الحدّ، بل يتجاوزه إلى القول إن الاختصاص الأكاديمي الذي انطلقنا منه بالذات، أي اختصاص المعرفة النظرية التحليلية المقارنة للفكر العربي المعاصر، والفكر الأيديولوجي منه على وجه الخصوص، يمكن أن يقود إلى صورة من الصور الأنموذجية التي تتجلى فيها إمكانية أن يتأسس نقد الواقع العملي واستشراف تطوراته الممكنة (التنبيه إلى الإمكانات الكامنة فيه) على التحليل النظري للبنى الذهنية التي يعتمدها الفاعلون المباشرون في هذا الواقع. ونعتقد أن الاستخلاصات الاستنتاجية والاستشرافية التي أفضت إليها تحليلات الأوراق الثلاث الأولى من هذا الكتاب تقوم شواهد قاطعة على ذلك[7]، فهي تفيد بالملموس أن المفاهيم الذهنية عمومًا، والمفاهيم الأيديولوجية المرتبطة مباشرة باعتقادات الفاعلين السياسيين خصوصًا ليست في مطلق الأحوال انعكاسًا للوقائع المجتمعية القائمة، بل إن هذه المفاهيم الأيديولوجية يمكن أن تشير إلى وقائع مجتمعية محتملة الحدوث حينما تتحول إلى خيارات سياسية عملية مفعّلة.

باختصار نقول إن مادة هذا الكتاب يمكن أن تكون على الأقل مساهمة

(5) المصدر نفسه، ص 11.

(6) المصدر نفسه، ص 11.

(7) انظر عرضًا مكثفًا لها في مقدمة هذا الكتاب.

في تلبية جـزء من المهمة النقدية المناطة بعهـدة المثقف العمومي في الحراك الثوري والانتقالي العربي الجـاري. وإذا كانت طبيعة الخطاب في هذا الكتاب لا تجعله مهيّأ لممارسة دور إرشادي مباشر في هذا الحراك، فهذا لا يمنعه من أن يكون رافدًا من الروافد المعرفية المؤسسة لخطاب ثقافي نقدي عمومي قادر على تأدية الوظيفة الثورية الإرشـادية عبر تقنيات تواصلية وخطابية تكون أكثر انسـجامًا مع ما تقتضيه الفضاءات الاتصالية الأكثر عمومية وجماهيرية والأشد التصاقًا بمجريات الحراك اليومي.

2 – آفاق التطوّر: من نقد المفاهيم إلى إمكانات استئناف مشروع نقد «الأيديولوجيا العربية المعاصرة»

نملك في هذه اللحظة إذًا، من جهة **أولى** محددات نظرية مهمة يسعفنا بها نص عزمي بشـارة «عن المثقف والثورة»، وهي أن المثقف العربي لا يمكن أن يكون ثوريًـا اليوم، أي مناصرًا مبدأ التغيير الإيجابـي المضمّن في فكرة الثورة عند الجماهير التي قامت بها، مـن دون أن يكون مثقفًا عموميًا قادرًا على النقد والتمحيص حتى يسـتطيع بالفعل إرشاد المسـار الثوري وتوجيهه إلى وجهة التغيير الإيجابـي، وعلى رأس هـذا التغيير الانتقـالُ الديمقراطي. والقدرات النقدية لا يمكـن أن تتولّد بدورها إلا من ضرب من ضـروب المعرفة النظرية التي تتوافر على أدوات تحلّل الواقع وتبيّن مكامنه الخفية. كما نملك من جهة **ثانية** حقائق يثبتها رصيد الفصول التي يحويها هذا الكتاب، ومؤداها أن المعرفة النقدية المقارنة المتعلقة بالمفاهيم والتصورات الأيديولوجية العربية المعاصرة قادرة على أن تكون رافدًا من روافد الموقف النقدي الإرشادي للمثقف العربي العمومي الذي من المفـروض أن يأخذ مكانه مـن الآن فصاعدًا على أنقاض المثقف «العضوي» أو «الشـعبوي» الذي «ملأ الدنيا وشغل الناس» منذ اندلاع الحركات الثورية العربية الراهنة.

نعود ضمن هـذا الأفق، في هـذا الحيّز الختامي العام مـن الكتاب، إلى الحديث عمّا تطرقنا إليه عرضًـا في بعض مواطن المتـن، نعني الحديث عن

المراحل الانتقاليــة العربية الراهنة، أو ما ســمّيناه زمنية البحــث عن «القابلية للتطبيق الديمقراطي»، باعتبارها تمثّل شــروطًا جديدة لتطــور المعرفة النقدية بالبنــى الأيديولوجية العربيــة المعاصرة[8]، لا في مســتوى المقاربات الجزئية للمفاهيم والتصورات، المســتوى الطاغي على أوراق هذا الكتاب[9] فحسب، بل في مستوى النسق الكلّي والإطار النظري التحليلي العام لمثل هذه المقاربة المعرفية النقدية. وحينما نتحدث عن تطور فإننا نتحدث عن تراكماتٍ مؤسَّسةٍ على مكاسب ســابقة لا بدّ من قراءتها وإعادة استيعابها وتمثّلها واستكشاف ما تحويه من مواضع قوة وراهنية في ضوء متغيرات المنعطفات الثورية والانتقالية العربية الجارية.

بهذا المعنى وفي ســياق هــذا المنظور تتحتّــم في تقديرنــا العودة إلى المشروع الرائد عربيًا في النقد الأيديولوجي، أي مشروع المفكّر العربي الكبير عبد الله العروي، خصوصًا في طوره الأول الذي شغل فيه مفهوم «الأيديولوجيا العربية المعاصرة» باعتباره مفهومًا نقديًا مركزيًا، بغية البحث عما يتوافر فيه من عناصر قادرة على أن تدفع بنا إلى مستوى متقدّم من مستويات التعميم والتنظير وتعميق الموقف النقدي في المســألة الأيديولوجية العربية وعمق فاعليتها في الواقع العربي المعاصر. إن مفهوم «الأيديولوجيا العربية المعاصرة» ينقلنا نظريًا ومنهجيًا إلى مستويات متقدمة من التعميم والكلية:

- مســتوى العامّ المفرد بدلًا من مســتوى التعيّن والتعديــد، وخصوصًا مســتوى الصيغة الرباعية المشهورة التي تتحدث عن الأيديولوجيات الإسلامية والقومية واليسارية الماركسية والليبرالية.

- مستوى العامّ القومي بدلًا من مستوى أيديولوجيات قطرية.

- مســتوى بنية أيديولوجيــة كلية بدلًا من مفاهيــم وتصورات ومقولات

(8) انظر الفصل الرابع، أولاً، ص 145-153 من هذا الكتاب.

(9) نقول الطاغي باعتبار أننا في الفصل الرابع خصوصًا تطرقنا إلى مستويات متقدمة من التحليل الأيديولوجي الكلي بحكم طابع مشروع عزمي بشارة، موضوع البحث في ذاك الفصل.

أيديولوجية جزئية مثل الثورة والانتقال الديمقراطي والدولة... إلخ.

فما الذي يشرّع انطلاقًا من متغيرات المسارات الانتقالية العربية الجارية والنتائج التي ركمتها فصول هذا الكتاب نشدان هذا المستوى المتقدّم من المعرفة النقدية بالفكر الأيديولوجي العربي المعاصر؟ وما هي الإشكالات والتحديات المطروحة في طريق بلوغ هذا المستوى؟ وما الذي يمكن أن يضيفه في مستوى تعميق الموقف النقدي تجاه هذه المسارات الجارية؟

ثانيًا: الأيديولوجيا العربية المعاصرة بين سياق الماضي وسياق الراهن

استخلاصات من مفهوم «الأيديولوجيا العربية المعاصرة» في مشروع العروي: بنية فاعلة وأفق عام ومنطق مفارق

كان مشروع عبد الله العروي منذ نشأته في ستينيات القرن الماضي في مواجهة اعتراض مؤداه: «ما بالنا نضيّع جهدنا ووقتنا المحسوب في دراسة كيف يتوهّم ويتمثّل العرب أنفسهم في حين أن المطلوب منّا والمجدي حقًا هو أن ندرس كيف يعيشون ويتصرفون... إن من يتشبث، مثل الباحث الوضعاني، بالملموس والملموس وحده، يخرج منتصرًا من المعركة ضد خصومه، إذ الظاهرة الوحيدة التي لا ينازع فيها أحد بالنسبة لأي مجتمع هي معدل النمو الاقتصادي، ويبقى ما سواه موضوع شك وجدال»[10]. كان مضمون هذا الاعتراض يفيد بأن الأيديولوجيا العربية المعاصرة «شقشقة فارغة لا مغزى ولا فائدة لها»، في حين أصر مشروع العروي على النظر إلى هذه الأيديولوجيا باعتبارها بنية فاعلة في الواقع الملموس للواقع العربي، أو بلغة العروي «كلام دالّ ومفيد، منظّم ومتماسك هدفه إرشاد المصلحين إلى مسالك العمل والإنجاز»[11].

ثمة أسباب «أيديولوجية» (بمعنى عقائدية متزمتة هنا) كانت تحول

---

(10) عبد الله العروي، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1995)، ص 252.

(11) المصدر نفسه، ص 252.

دون القبول النظري بمقولة الأيديولوجيا العربية المعاصرة. كما كان محتوى هذه المقولة يناقض «معتقدات شائعة وراسخة بين الجمهور» كانت ترفض الخروج عما هو «معلوم من الماركسية بالضرورة»، فلا تقبل دراسة الأفكار والمذاهب العربية إلا بصورتها انعكاسًا مباشرًا للبنية الاجتماعية[12]. في حين أن العروي رأى أن مفتاح فهم الواقع العربي ومساراته المتعثرة نحو التغيير الإيجابي، منذ عصر النهضة الحديثة (القرن التاسع عشر)، يكمن في بنياته الأيديولوجية، قائلًا: «إذ نفرز المستوى الأيديولوجي فلأن الواقع ذاته جعله مركز التناقضات العامة»[13]. من هذا المنطلق محّص عبد الله العروي مفهوم الأيديولوجيا العربية المعاصرة باعتباره مفهومًا نقديًا ليحلل به ومن خلاله الدعوات الإصلاحية النهضوية العربية الحديثة أولًا، ثم ليناقش الحركة التحررية العربية الصاعدة في ستينيات القرن الماضي بقيادة التيار القومي العربي (الناصري والبعثي).

إن مفهوم الأيديولوجيا في هذا السياق التداولي النقدي المخصوص يختلف إلى درجة ما عن سياق تداوله السائد في الفكر العربي الراهن. فإذا كان المفهوم يشير في السياقين إلى دلالة المنظومة الفكرية المترابطة، فإن الاختلاف بينهما يكمن في الزاوية التي تحدّ من جهتها المنظومة الفكرية. في السياق التداولي السائد عربيًا اليوم يحيل مفهوم الأيديولوجيا على المنظومات الفكرية من جهة مرجعياتها وأصولها الفكرية ومتونها التأسيسية، لذلك فهو يوظّف في توصيف التعدد والاختلاف والتباين والصراع. أما في السياق النقدي فإن مناط التركيز هو علاقة المنظومات الفكرية بالواقع التاريخي والاجتماعي الذي تتنزّل فيه وبالنتائج العملية التي تفرزها خياراتها المخصوصة. لا يعني هذا أن ناقد الأيديولوجيا لا يهتم بمرجعيات الأفكار وأصولها، لكنه لا يهتم بها مجرّدة من أوجه تأثرها بواقعها التاريخي والمجتمعي وتأثيرها فيه خصوصًا.

(12) انظر: المصدر نفسه، ص 251- 252.

(13) عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ط 3 (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1992)، ص 13.

ويستند اســتخدام مفهوم الأيديولوجيا في هذا المعنى بشكل واضح إلى سياق اســتخدامه في «اجتماعيات المعرفة»[14]، وتحديدًا إلى ســياق استخدامه عند كارل مانهايم.

يقيم مانهايم تمييزًا بين معنيين للأيديولوجيا: المعنى الجزئي الذي يطغى في مجالنا التداولي الراهن والذي يشير إلى الأنانية المادية في الحياة السياسية وإلى صراع الآراء والتحيزات، والمعنى الكلي الذي يُقصد به أيديولوجيا عصر أو جماعة تاريخية محددة، لتكون طبقة مثلًا حيث تتجلى مميزات البنية الكلية في ذلك العصر أو عند تلك الجماعة. وفي ســياق استخدام الأيديولوجيا بهذا المعنى الكلــي لا يقع الرجوع إلى حالات جزئية يتبيّــن معها مضمون الأفكار عند جماعة محدودة، كما هو الشأن في الاستخدام الجزئي للمفهوم، بل يُرجع إلى أنســاق من التفكير تتباين في الأسس وإلى أنماط من التجارب والتأويلات تتمايز أكبر التمايز[15].

إن مفهوم الأيديولوجيا العربية المعاصرة، كما شــغّله مشــروع العروي النقــدي، إنما هو بهــذا المعنــى الكلّي، لأنه يحيــل على نســق ذهني عام وغالب لجماعــة قومية مخصوصة فــي زمن محدّد، أي العــرب في الأزمنة الحديثــة والمعاصــرة التي يبحثون فيها عن ســبل تلافي وضعهــم المتردي وتحقيق نهوضهم المنشود. إن هذا الاســتخدام لمفهوم الأيديولوجيا العربية المعاصرة، بالمعنى العام والكلّي، لا يعني أن مشــروع العروي لم ينطلق من نماذج من الأيديولوجيات تتمايز بحســب مضامينها المختلفة، فهو تفحّص، كما أشــرنا إلى ذلك، الدعوات الإصلاحية الثلاث التــي صنّفها فكر النهضة العربية (دعوات الشــيخ ورجل السياســة وداعية التقنيــة)[16]، ثم منظومات

---

(14) انظر: عبد الله العروي، **مفهوم الأيديولوجيــا**، ط 5 (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1993)، ص 126.

(15) انظــر: محمد ســبيلا، **الأيديولوجيا: نحو نظرة تكامليــة** (بيروت؛ الــدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1992)، ص 42.

(16) انظر: العروي، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**.

الفكر السياسي للأنظمة العربية القومية الاشتراكية (عبد الناصر والبعث)[17]. غير أن العروي يرى «أن النمذجة لا تعني التحديد. لكي نصل إلى التحديد لا بد أن نصل إلى فرز سمة مشتركة... وهذا أمر ممكن. إن المنظومات الفكرية، التي ذكرناها كأمثلة، كلها متحايزة على قاعدتها المجتمعية. نقول إذن إن الأدلوجة [الأيديولوجيا] في هذا الاستعمال هي الصورة الذهنية غير المطابقة للقاعدة المجتمعية المنوطة بها. وهو المفهوم الذي عبّر عنه كارل مانهايم بالوعي الزائف»[18].

لكن أين يكمن وجه اللاتطابق بين الأيديولوجيا العربية المعاصرة وواقع المجتمع العربي؟ وبأي معنى تمثّل هذه الأيديولوجيا وعيًا زائفًا، أي مفارقًا للبنية المجتمعية التي تريد أن تفعل فيها؟ يوضح العروي هذه المسألة جيدًا في كتاب **العرب والفكر التاريخي** الذي كُتبت فصوله في أجواء ما بعد هزيمة 1967، منصصًا بشكل واضح، على أن نقد الأيديولوجيا العربية المعاصرة لا يستهدف مناقشة الحركة التحررية العربية في أهدافها وبرامجها وشعاراتها التي ستبقى في رأيه، لمدة طويلة هي: التنمية والديمقراطية والاشتراكية والوحدة (والترتيب قابل للتغيير)[19]، إذ المستهدف بالنقد هو المنطق الذي حُررت به هذه البرامج وفُسرت به هذه الأهداف وطُبقت تلك الشعارات. وهذا هو المستوى الأيديولوجي الذي جعله الواقع ذاته مركز التناقضات العامة[20]. وهكذا فإن أحد العناصر الرئيسة في مفهوم الأيديولوجيا العربية المعاصرة، كما استخدمه العروي، إنّما هو هذا المعنى الذي يحدّها لا من حيث هي برامج وأهداف وشعارات، بل من حيث هي منطق ومعقولية في صوغ هذه البرامج والأهداف والشعارات.

(17) انظر: العروي، **العرب والفكر التاريخي**.

(18) العروي، **مفهوم الأيديولوجيا**، ص 124.

(19) العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ص 15.

(20) المصدر نفسه، ص 13.

1 - الفعل المباشر وميسم المفارقة بين الأهداف والنتائج واستعادة مفهوم الأيديولوجيا العربية المعاصرة

إن ما يشـدنا من جديد، الآن، إلى هذا المسلك النقدي هو أننا في لحظتنا الراهنة، لحظة ما بعد الثورات العربية، نسـتعيد بعـض العناصر الجوهرية من السـياق العربي الذي تبلور فيه مشـروع العروي. ولعل أهم عنصر يكمن في أن القـوى التي ترفع لواء التغيير في الوطن العربي قـد عادت إلى موقع الفعل المباشر بتوليها السلطة السياسية في الأقطار التي نجحت فيها الثورات في خلع الأنظمة التي عادة ما تناط بها أسـباب تردي الوضع العربي وانتكاسـه. وتقف هذه القوى اليوم، وفي طليعتها قوى الإسـلام السياسـي، كمـا وقفت القوى القومية العربية في سـتينيات القرن الماضي، أمام فرصة تاريخية للدفع بحركة نهضوية عربية جديدة ذات أهداف وبرامج وشـعارات لا خلاف فيها: الانتقال الديمقراطـي والتنمية والعدالة الاجتماعية (بعدما تراجع شـعار الاشـتراكية) والتكامل العربي (بعدما تراجع شعار الوحدة).

إن هذه القوى التي رفعت دومًا في السـنوات الماضية، هذه الشـعارات النهضوية العربية وجدت نفسها اليوم في شروط سـانحة لتحقيقها على أرض الواقع بعدما نجحت الجماهير الثائرة في إزالة عقبة الأنظمة المستبدّة والفاسدة والعميلة للاسـتعمار والصهيونية. وعلى الرغم من أن هذه القوى تملك اليوم مقاليد الفعل السياسي المباشر والنافذ، إلا أن التعثر في المسارات التي تقودها واضح، والمخاطر قائمة في أن تؤول هذه المسـارات إلى نتائج عكسية، فتحلّ الفوضى أو اسـتبداد جديد بدلًا من الديمقراطية، ويزداد الفقر بدلًا من التنمية، وتتفكّك المجتمعات القطرية بـدلًا من أن يتوحّد المجتمـع العربي. ويذكّرنا هذا الوضع المفارق بمآلات الحركة التحررية العربية السـالفة، إذ احتلّ الكيان الصهيوني مزيدًا من الأراضي العربية في عام 1967 بدلًا من أن نحرر فلسطين المحتلـة في عام 1948، وتحوّل إلـى «دولة صديقة» بدلًا مـن أن «نرميه في البحـر»، وازدادت مظاهـر التبعية والاسـتبداد والفقر والتفـاوت الاجتماعي

والصراعات العربية - العربية بدلًا من تحقيق الاستقلال والديمقراطية والتنمية والاشتراكية والوحدة العربية.

ينطوي سياقنا الموضوعي الراهن على المفارقات ذاتها التي واجهتها اللحظة التأسيسية في مشروع نقد الأيديولوجيا العربية المعاصرة، إنها المفارقات المحيّرة: بين إمكانية الفعل النهضوي (التي يتيحها تولي السلطة من جانب المؤمنين به) والعجز عنه، بين مقاصد الأيديولوجيا ونتائج السياسة، بين إرادة الفاعلين ونواياهم ومحصول أفعالهم على أرض الواقع. ضمن هذا السياق يستعيد نقد الأيديولوجيا العربية المعاصرة شروط استئنافه وتطوُّره الموضوعية، باعتبار أن هذا السياق يُضعف مشروعية التفسير «المادي» الذي كان مهيمنًا، بل يبطل مشروعيته تمامًا، ونعني به ذاك التفسير الذي يُرجع غياب الديمقراطية والتنمية والعدالة والوحدة في الوطن العربي إلى إرادة القوى الحاكمة الرجعية والعميلة التي تتعارض مصالحها مع مشروع النهوض العربي.

ضمن هذا السياق يتنزّل تفكيرنا في استعادة مفهوم الأيديولوجيا العربية المعاصرة بكل دلالاته التي أشرنا إليها أعلاه والتي اكتنزها مشروع العروي. وذلك على أساس أننا نرى أن هذا المفهوم ذو فاعلية إجرائية خصبة في فهم الشطر الثوري من واقعنا العربي الراهن وفي التحليل النقدي لمساراته الانتقالية الجارية، لأنه يجعلنا منفتحين على جملة من الفرضيات المعرفية النقدية، وهي:

- **أولًا**: الأيديولوجيا العربية المعاصرة باعتبارها مفهومًا توصيفيًا لمعطى فكري قائم الذات، وهو في منزلة الأفق العام أو النسق الكلّي الذي يتحرّك فيه القطاع الأوسع من الفاعلين السياسيين المباشرين في مشاهد بلدان الثورات العربية الراهنة.

- **ثانيًا**: الأيديولوجيا العربية المعاصرة باعتبارها مفهومًا تحليليًا يتجاوز ظواهر الأهداف والبرامج والشعارات التي يلتف حولها هؤلاء الفاعلون (أي تحقيق أهداف الثورة في الديمقراطية والتنمية والعدالة الاجتماعية) إلى بواطن

المنطق تُتعقّل به هذه الأهـداف والقواعد الذهنية التي تُتمثّـل به هذه البرامج والشعارات.

- **ثالثًا**: الأيديولوجيا العربية المعاصـرة باعتبارها مفهومًا نقديًا قادرًا على أن يدمج بيـن التحليل النظـري للمفاهيم والمقـولات الأيديولوجية وتحليل علاقتها بالواقع المجتمعي التاريخي لبلدان الثورات العربية الراهنة ومسـاراتها الانتقالية الجارية وبيان الاسـتتباعات الملموسـة للأيديولوجي في المجريات العملية لهـذا الواقع وإبراز أوجه التفارق بين المنطـق والهدف أو بين القاعدة الذهنية والمشروع العملي، وهو التفارق الذي يجد ترجمته، واقعيًا وعمليًا في المسـارات الانتقالية اليوم، في عدم التطابق إذا لم نقـل التعارض بين الغايات والنتائج.

إن تشـغيل الأيديولوجيا العربية المعاصرة باعتبارها مفهومًا تحليليًا نقديًا بهذا المعنى يسـاهم في تقديرنا في تحقيق المناط النقـدي في المعرفة النظرية والعقلانية التي تحتاج إليها الثورات العربية الراهنة من أجل تصحيح مسـاراتها المتعثـرة. فهذا المفهوم يمكـن أن يولّد معرفة تعطي صـورة من صور جدلية العقلاني والواقعـي الهيغلية، حينما يبيّن بشـكل ملموس ومباشـر أن مظاهر انتكاس مسـارات الانتقال الديمقراطي وتعثرها في بلدان الثورات العربية إنما هي في الأصـل، وقبل أن تكون مظاهر واقعية وعملية حسّـية إخلالات نظرية تسـكن البنية الأيديولوجية العامة التي تسـوس خيارات الفاعلين الرئيسين في هذه المسارات.

2 - الأيديولوجيا العربية المعاصرة في مجرى الحراكات الثورية والانتقالية العربية الراهنة

كيف يمكن إعادة تشـغيل مفهوم الأيديولوجيا العربية المعاصرة في فهم الحراكات الثورية والانتقاليـة العربية الراهنة؟ أليس مـن المفارقة أن نوصّف المعطى الأيديولوجي في هذه المسـارات العربية الجاريـة بصيغة العام المفرد بدلًا من صيغ التعيّن والتعديد، خصوصًا الصيغة الرباعية المشهورة التي تتحدث

عن الأيديولوجيات الإسلامية والقومية واليسارية الماركسية والليبرالية في الواقع العربي، والحال إننا نعيش بامتياز في سياق هذه المسارات، زمن هذه الأيديولوجيات العربية المتعددة التي تفجّرت «تبايناتها» و«صراعاتها» أكثر من أي وقت مضى؟

لم نفكر في استعادة مفهوم الأيديولوجيا العربية المعاصرة خارج ما راكمناه من تحليلات ونتائج في الأوراق المنشورة بهذا الكتاب، فهي التي دفعتنا إلى هذه الفكرة. وأدى الخيار المنهجي دورًا حاسمًا في هذا الصدد، إذ لم نكتفِ بالنظر إلى المفاهيم والمقولات الأيديولوجية التي عرضناها من جهة مرجعياتها وأصولها الفكرية ومتونها التأسيسية فحسب، بل نظرنا فيها كذلك وخصوصًا، من جهة الواقع التاريخي والاجتماعي الذي تتنزّل فيه والنتائج العملية التي تفرزها خياراتها المخصوصة. ضمن هذا المستوى الثاني ينجلي مضمون البنية الأيديولوجية الفاعلة، في أوراق القسم الأول، في ما سميناه «الحلول المفكَّر فيها والمفعَّلة»، ثم في ما سمّيناه «الخطاب المفعَّل» وتحولاته الدراماتيكية، إذ على الرغم من أن مناط الاشتغال في هذه الورقات كان على قراءة التقويمات والمواقف والخيارات الآنية والسياسية المباشرة للفاعلين السياسيين، فإن هذه القراءة كانت تعيد باستمرار المعطى السياسي المتعيّن إلى ما تراه أنه قاعدة أيديولوجية له. ثم يظهر مضمون فكرة الأيديولوجيا باعتبارها عاملًا فاعلًا في القسم الثاني، خصوصًا في الفصل الخامس حينما تحدّثنا عن تصورات دولة الاستقلال والثورة عليها في الفكر الأيديولوجي التونسي، باعتبارها جذورًا لأزمة الدولة في المسار الانتقالي الجاري.

حينما قاربنا المقولات والمفاهيم الأيديولوجية من جهة فاعليتها في المسارات الانتقالية العربية الجارية اكتشفنا، خلف مظاهر تعدد الأيديولوجيات الجزئية وتصارع مرجعياتها، الكثير من عناصر وحدة الأفق الذهني العام الذي تنخرط فيه الأغلبية الغالبة من الفاعلين السياسيين في هذا المسار. إذ يلاحظ معنا القارئ أن أغلب القواعد والمقولات والآليات الأيديولوجية التي أرجعنا إليها المواقف والخيارات السياسية المتعيّنة، في فصول القسم الأول، لم تكن

خاصة بالمرجعيات الأيديولوجية العربية الجزئية (نعني الإسلامية والماركسية والقومية والليبرالية)، بل كانت عناصر وحدة والتقاء بينها. ينطبق هذا الأمر على مقولة الثورة باعتبارها قطيعة كاملة وفورية مع النظام السابق (رفض منطق الإصلاح) وعلى مقولة الديمقراطية الوفاقية باعتبارها حصرًا للتحول الديمقراطي في نقض السلطة الاستبدادية وتشريعاتها (استبعاد القول بالتحوّل المجتمعي والثقافي) وعلى آلية الإدماج الحسّي (الإيهام بسحرية الحل السياسي).

إذا دققنا جيدًا في هذه العناصر التي شكّلت أفقًا ذهنيًا للفاعلين السياسيين المباشرين في المسارات الانتقالية العربية الجارية وجدناها تتجاوز مستوى الأهداف المراد بلوغها إلى مستوى المنطق الذي تُتعقّل به هذه الأهداف وتُفهم به شروط تحقيقها (هدف الانتقال الديمقراطي على وجه التحديد هنا). وتلامس تحليلات فصلي القسم الثاني ونتائجهما مفهوم الأيديولوجيا باعتبارها منطقًا وقواعد ذهنية أكثر منها شعارات سياسية مباشرة. ويساعد الفصل الرابع عن «إشكالات القابلية للتطبيق الديمقراطي» في فهم حاسمية الفرق بين تَمثُّل الهدف الديمقراطي ضمن أفق سيرورة تحديثية (مشروع عزمي بشارة)، وتمثّله ضمن أفق النكوص عن الحداثة الذي لا يتّخذ طابعًا صريحًا باسم صراع الهوية، فحسب، بل يتّخذ كذلك طابعًا ضمنيًا باسم الصراع الاجتماعي والطبقي.

رأينا في الفصل الخامس أن كلًا من منطق الصراع الهوياتي عند الإسلاميين وشق من القوميين ومنطق الصراع الطبقي عند اليسار الراديكالي ينتهي إلى مستوى أيديولوجي أعمق من مستوى الاختلاف المرجعي بينها، لأنها يصلان إلى نفي المشروع الوطني بوصفه صيرورة حديثة تشكّل الدولة الحديثة أحد أهم أركانه، إذا لم نقل أهمها. وهذا النفي يتجسّد عبر تمثُّل الدولة باعتبارها أداة لهيمنة جماعة أو جماعات مجتمعية على أخرى، وتمثُّل الثورة باعتبارها مقابلًا للدولة، ومن ثمة استبعاد مفهوم الدولة الأمة، وتمثُّل الديمقراطية باعتبارها جزءًا من صيرورة حسم صراع ينفي فيه شطر من المجتمع شطرًا آخر.

يساعد استحضار فكر عزمي بشارة في أكثر من موضع من هذا الكتاب، خصوصًا استحضاره في كلّيته ونسقيته في الفصل الرابع، في تمثّل فكرة الأيديولوجيا العربية المعاصرة باعتبارها جملة قواعد ومقولات ذهنية تشكّل أفقًا عامًا لأغلب الفاعلين السياسيين المباشرين في المسارات الانتقالية العربية الجارية. يمثّل المشروع الفكري لبشارة المتعلق بماهية الانتقال الديمقراطي عربيًا، كما قلنا في متن الكتاب، المُغيَّب واللامفكَّر فيه في هذه المسارات. وحين نستحضر على صعيد الفكر هذا المُغيَّب في واقع العمل، نستجلي أكثر وحدة الأيديولوجيا العربية المعاصرة بالمعنى الذي قصده العروي، أي وحدتها لا في منطقها الذهني المجرّد فحسب، بل في نتائجها العملية الملموسة.

وبصورة أكثر محسوسية نقول: حين نستحضر فكرة علاقة الترابط الحتمي بين الآلية الديمقراطية (التعددية الحزبية والحريات والانتخابات الحرّة النزيهة...) وقيام المجتمع المدني (الجمعيات والمنظمات...) والدولة الوطنية الحديثة (الدولة/ الأمة)، تتّضح أكثر وحدة منطق النافين لهذه الفكرة وتجانس النتائج العملية التي يفضي إليها هذا النفي مهما كانت مرجعيته. فالمستوى الأيديولوجي الأهم والأعمق هو الرؤية التي تجعل الديمقراطية نافية للدولة الحديثة وتجعل التحوّل إليها صراعًا مجتمعيًا نافيًا لإمكانية التعايش، وتجعل التعددية في المجتمعين السياسي والمدني تعددية طوائف (جماعات عضوية) نافية لوحدة المجتمع. بعد ذلك ليس من المهمّ أن تستند هذه الرؤية إلى تعاليم ماركس ولينين أو إلى تعاليم الكتاب والسّنُة، وليس من الحاسم أن تتخذ صورة صراع الهوية ضد العلمانية أو تتخذ صورة صراع الطبقات المضطهَدة ضد الطبقات التي تضطهدها. المهم أن تمثّل الديمقراطية بهذا المنطق الأيديولوجي يفضي إلى نتائج عكسية تمامًا، أي يفضي إلى الفوضى التي تمهّد لاستبداد جديد كما يشهد على ذلك سيناريو ما بعد 30 يونيو 2013 في مصر. أفليس هذا هو عين المفارقة في الأيديولوجيا العربية المعاصرة : المفارقة النظرية بين الهدف والمنطق التي تؤول عمليًا إلى مفارقة بين الغاية والنتيجة؟

ثالثًا: عودة إلى الواقع المحسوس: الأيديولوجيا العربية المعاصرة ومفارقة الوفاق والصراع

نعود الآن، في خاتمة هذه الخاتمة، إلى الواقع الملموس في المسار الانتقالي التونسي، ونضع القارئ في صورة السياق الذي كُتبت فيه الأسطر الأولى منه (الفصل الأول) وصورة السياق الذي تُكتب فيه سطوره الختامية هذه. الصورة **الأولى** هي صورة اعتصام القصبة 2 بتونس (فبراير/ شباط 2011) حيث يقود اليسار الماركسي اللينيني معسكر «الثوار» المطالبين بانتخابات مجلس تأسيسي لـ «تحقيق أهداف الثورة». وأما الصورة **الثانية** فهي صورة اعتصام «الرحيل» بباردو/ تونس (أغسطس/ آب 2013) حيث يقود اليسار ذاته معسكر «الثوار» المطالبين بحلّ المجلس التأسيسي لـ «تصحيح مسار الثورة». فالأمر يتعلق بصورتين يمكن التعبير عنهما بالصيغة اللفظية ذاتها، أي «حلّ المجلس التأسيسي»، لكن بمعنيين متناقضين. يفيد المعنى **الأول** أن المجلس التأسيسي هو الحلّ لمسألة الانتقال الديمقراطي وتحقيق أهداف الثورة في تونس ما بعد بن علي، بينما يفيد المعنى **الثاني** أن المطلوب هو حلّ هذا المجلس بمعنى إلغائه ونفيه من الوجود، من أجل الأهداف والغايات ذاتها.

بين هاتين الصورتين يعرف المشهد الانتقالي التونسي تحوّله الأشد دراماتيكية، بحسب المعجم التوصيفي الذي استخدمناه في الفصل الثالث، إذ يحتدم الجدال ويتخذ أشكالًا من الصراع المجتمعي الفئوي (باعتبار ظواهر «المليونيات الشارعية») بين متوافقي الأمس على «حلّ المجلس التأسيسي» (بالمعنى الأول) ومتخاصمي اليوم على «حلّ المجلس التأسيسي» (بالمعنى الثاني). ومن جديد تكون التحولات الدراماتيكية في المواقف/ الخطابات السياسية حبلى بالدلالة بالنسبة إلى المنظور التحليلي النقدي في مفهوم الأيديولوجيا العربية المعاصرة، لأنها تعكس فكرة المفارقة في أجلى مظاهرها، إنها المفارقة الصارخة بين الوفاقية كفكرة سائدة والصراع كواقع غالب، إذ بقدر ما كان الطرح الوفاقي الرهان الأغلب الذي تبنّته القوى السياسية والمدنية في

مشهدي ما بعد الثورة في تونس ومصر، كان نقيضه الكلي أي الصراع بين هذه القوى الميسم الذي طغى على هذين المشهدين.

إذا ما تركنا جانبًا التفسير التآمري (التآمر على الثورات العربية من القوى الاستعمارية وعملائها الإقليميين والمحليين) الذي ما فتئت شرعيته تتأكّل، من حيث هو تفسير عقلاني لا من حيث هو تفسير عاطفي تبريري، فإن الإشكال الأبرز بالنسبة إلى المسارات الانتقالية الجارية عربيًا يكمن اليوم أساسًا، في هذا الحراك الصراعي الذي يسم هذه الحراكات وطابعه الذي يفارق ظاهريًا ما يرفعه المنخرطون فيه من شعارات منحازة إلى الثورة والديمقراطية والوفاق. فما الذي يدفع اليوم قوى سياسية ومجتمعية في بلدان الثورات العربية الراهنة إلى أتون صراعات تظهر نتائجها المدمرة عيانًا للجميع، والحال أنها منتمية كلها إلى صفّ القوى المستفيدة من زوال الأنظمة البائدة وتحقيق الانتقال الديمقراطي؟

يعتبر منطق الأيديولوجيا العربية المعاصرة، بالمفهوم الذي أثبتناه أعلاه، أن التصورات والتمثلات والمفاهيم الأيديولوجية التي يصدر عنها الفاعلون السياسيون الرئيسون في المسارات الانتقالية العربية الجارية يمكن أن تكون أصل الحراك الصراعي المدمر والمهدِّد بعودة الاستبداد من جديد في بعض بلدان هذه المسارات (ملامح السيناريو المصري عند كتابة هذه السطور) أو بواقع فوضى وتفكك وانهيار شامل قد يصل إليه بعضها الآخر (ملامح السيناريو الليبي عند كتابة هذه السطور). وذلك على الرغم من أن الشعارات المعلنة والأهداف المقصودة عند هؤلاء الفاعلين هي الوفاق والثورة المحققة للديمقراطية والتنمية والوحدة (القومية أو الدينية).

المفارقة بين الوفاق والصراع معلم أساس من معالم المسارات الانتقالية العربية الجارية ومسألة مفتاحية في فهمها وترشيدها، في تقديرنا. وهي جديرة بأن نعود إلى معالجتها من منظور استئناف المشروع النقدي للأيديولوجيا العربية المعاصرة، وهو ما نأمل تحقيقه بعد صدور هذا الكتاب.

المراجع

1 - العربية

كتب

ابن الدباغ، عبد الرحمن بن محمد. **معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان**. أكمله وعلق عليه أبو القاسم بن عيسى بن ناجي التنوجي وفي آخره ذيل معالم الإيمان، المسمى، تكميل الصلحاء والأعيان لمعالم الإيمان في أولياء القيروان؛ تحقيق عبد المجيد خيالي. 5 ج في 3. بيروت: دار الكتب العلمية، 2005.

الأنصاري، محمد جابر. **تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية: مدخل إلى إعادة فهم الواقع العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005.

بادي، برتران. **الدولتان: الدولة والمجتمع في الغرب وفي دار الإسلام**. ترجمة نخلة فريفر. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1996.

بشارة، عزمي. **أن تكون عربياً في أيامنا**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009.

ـــــــ . **الثورة التونسية المجيدة: بنية ثورة وصيرورتها من خلال يومياتها**. بيروت؛ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

ـــــــ . **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007.

______ . **المجتمع المدني: دراسة نقدية**. بيروت؛ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

______ . **المجتمع المدني : دراسة نقدية (مع إشارة للمجتمع المدني العربي)**. ط 3. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008.

البشري، طارق [وآخرون]. **الحوار القومي الديني: أوراق عمل ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1989.

تورين، آلان. **نقد الحداثة: الحداثة المظفرة (القسم الأول)**. ترجمة صياح الجهيم. دمشق: وزارة الثقافة، 1998.

ثورة تونس: الأسباب والسياقات والتحديات. الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

الجابري، محمد عابد. **العقل السياسي العربي: محدّداته وتجلّياته**. ط 2. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1991.

______ . **في نقد الحاجة إلى الإصلاح**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005.

حجي، لطفي. **بورقيبة والإسلام: الزعامة والإمامة**. تونس: دار الجنوب، 2004.

خلف الله، محمد أحمد [وآخرون]. **القومية العربية والإسلام: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**. ط 3. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1988.

الدوري، عبد العزيز [وآخرون]. **نحو مشروع حضاري نهضوي عربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001.

سبيلا، محمد. **الأيديولوجيا: نحو نظرة تكاملية**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1992.

صديقي، العربي. **البحث عن ديمقراطية عربية: الخطاب والخطاب المقابل**. ترجمة محمد الخولي وعمر الأيوبي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007.

عبد السلام، رفيق. **تفكيك العلمانية: في الدين والديمقراطية**. تونس: دار المجتهد، 2011.

عبد الناصر، جمال. **فلسفة الثورة والميثاق**. بيروت: دار المعرفة؛ دار القلم، 1970.

العروي، عبد الله. **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1995.

ـــــــ. **العرب والفكر التاريخي**. ط 3. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1992.

ـــــــ. **مفهوم الأيديولوجيا**. ط 5. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1993.

ـــــــ. **مفهوم الدولة**. ط 6. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1998.

العليبي، فريد. **تونس: الانتفاضة والثورة**. تونس: [د. ن.]، 2011.

العيادي، سالم وزهير المدنيني. **في الثورة**. صفاقس، تونس: مكتبة علاء الدين، 2011.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **المنقذ من الضلال**. سوسة، تونس: دار المعارف للطباعة والنشر، [د. ت.].

غليون، برهان [وآخرون]. **حول الخيار الديمقراطي: دراسات نقدية**. ط 2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001.

الغنوشي، راشد. **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**. تونس، دار المجتهد، 2011.

ـــــــ. **المرأة بين القرآن وواقع المسلمين**. تونس: دار المجتهد، 2011.

ـــــــ. **مقاربات في العلمانية والمجتمع المدني**. تونس: دار المجتهد، 2011.

ـــــــ. **من تجربة الحركة الإسلامية في تونس**. تونس: دار المجتهد، 2011.

القرضاوي، يوسف. **الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا**. ط 5. القاهرة: مكتبة وهبة، 1993.

الكاتب، أحمد. **تطور الفكر السياسي السني: نحو خلافة ديمقراطية؛ ملحق حوار خاص مع حزب التحرير**. بيروت: الانتشار العربي، 2008.

لبيض، سالم. **الهوية: الإسلام، العروبة، التونسة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009.

لينين، فلاديمير إيليتش. **المختارات**. 10 مج. موسكو: دار التقدم، 1976-1979.

مالكي، أمحمد [وآخرون]. **الديمقراطية والتحركات الراهنة للشارع العربي**. تحرير علي خليفة الكواري. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007. (مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية)

المديني، توفيق. **تاريخ المعارضة التونسية من النشأة إلى الثورة: الأحزاب القومية واليسارية والإسلامية**. تونس: مسكيلياني للنشر والتوزيع، 2012.

المرزوقي، أبو يعرب. **استئناف العرب لتاريخهم الكوني: ثورة الحرية والكرامة، تونس نموذجاً**. الدوحة: مركز الجزيرة للدراسات؛ بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2012.

ـــــــ. [وآخرون]. **الحوار القومي - الإسلامي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية**. تحرير عبد الإله بلقزيز. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008.

المشروع النهضوي العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010.

الهمامي، حمة. **المجتمع التونسي: دراسة اقتصادية اجتماعية**. صفاقس، تونس: صامد للنشر والتوزيع، 1989.

دوريــات

ابن ساســي، محمد. «الثــورة التونســية، 17/ 12/ 2010 - 14/ 1/ 2011: مساءلة المفهوم.» **البديل**: العدد 1، 2012.

بشارة، عزمي. «عن المثقف والثورة.» **تبيّـن**: السنة 1، العدد 4، ربيع 2013.

بلقزيز، عبد الإله. «حول الإصلاح السياسي في الوطن العربي.» **المستقبل العربي**: السنة 27، العدد 304، حزيران/ يونيو 2004.

الحبيّب، سهيل. «تباين استراتيجيات التأسيس للديمقراطية وتباين مضامينها في الفكر العربي الراهن.» **المستقبل العربي**: السنة 33، العدد 373، آذار/ مارس 2010.

ـــــــ. «مشروع عزمي بشارة في التحوّل الديمقراطي عربيًا: دراسة مقارنة في زمن البحث عن شروط القابلية لتطبيق الديمقراطي.» **تبيُّـن**: السنة 1، العدد 3، شتاء 2013.

حسيب، خير الدين. «حول الحاجة إلى «كتلة تاريخية»: تجمع التيارات الرئيسية للأمة مع إشارة خاصة إلى حالة العراق.» **المستقبل العربي**: السنة 29، العدد 336، شباط/ فبراير 2007.

الخوني، محسن. «الثورة التونسية بين الأسطورة والعقل.» **البديل**: العدد 1، 2012.

صديقي، العربي. «إعادة التفكير في الدمقرطة العربية: انتخابات بدون ديمقراطية.» **المستقبل العربي**: السنة 33، العدد 381، تشرين الثاني/ نوفمبر 2010.

عبد السلام، رفيق. «في الحاجة إلى بناء الكتلة التاريخية: الحالة التونسية نموذجاً.» **المستقبل العربي**: السنة 33، العدد 373، آذار/ مارس 2010.

الكواري، علي خليفة وعبد الفتاح ماضي. «مفهوم الكتلة التاريخية على قاعدة الديمقراطية.» **المستقبل العربي**: السنة 33، العدد 373، آذار/ مارس 2010.

الهمامي، عبد الرزاق. «حول طبيعة المجتمع في الوطن العربي: الوطن العربي بلد زراعي متخلّف.» **أطروحات**: كانون الثاني/ يناير - شباط/ فبراير 1985.

مؤتمـر

«الثورات والإصلاح والتحول الديمقراطي في الوطن العربي: من خلال الثورة التونسية.» (مؤتمر عقده المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 19-21 نيسان/ أبريل 2011).

وثائـق

«90 داعية إسلاميًا يشيدون بثورتي تونس ومصر ويرفضون الديمقراطية: حذروا من السماح للأحزاب العلمانية والشيوعية.» (العربية نت، 20/ 2/ 2011).

أحميدة، علي عبد اللطيف. «دولة ما بعد الاستعمار والتحوّلات الاجتماعية في ليبيا.» (دراسة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، أيار/ مايو 2012)، على الموقع الإلكتروني: <http://www.dohainstitute.org/release/855d9fce-20fd-44d5-b0ba-4c4ee85b6925>.

باكير، منجي. «الداعية وجدي غنيم وثنائية مورو والشابي.» (موقع الصحفيين التونسيين بصفاقس، 16/ 2/ 2011)، على الموقع الإلكتروني: <http://www.journalistesfaxien.tn>.

بشارة، عزمي. «عن المثقّف والثورة.» (دراسة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، أيار/ مايو 2013)، على الموقع الإلكتروني: <http://www.dohainstitute.org/release/5353c321-e0f3-4e6a-b961-6f31f31e5f0a>.

ـــــــ . «في الثورة والقابلية للثورة.» (دراسة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، آب/ أغسطس 2011)، على الموقع الإلكتروني: <http://www.dohainstitute.org/release/6a25f83f-63b9-4807-8834-791d4a793d90>.

بوطالب، محمد نجيب. «الأبعاد السّياسيّة للظّاهرة القبليّة في المجتمعات العربيّة: مقاربة سوسيولوجيّة للثّورتين التّونسيّة واللّيبيّة.» (دراسة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، تشرين الأول/ أكتوبر 2011)، على الموقع الإلكتروني: <http://www.dohainstitute.org/release/4a4e1843-9a83-4aba-924c-3b823f279980>.

الحبيّب، سهيل. «دور الإدماج الحسّي المباشر سياسيًا وأيديولوجيًا في الانتخابات التونسية (الجزء الأول).» (دراسة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، شباط/ فبراير 2012)، على الموقع الإلكتروني: <http://www.dohainstitute.org/release/340ccddb-4ec8-49bd-ab2b-b639d3f6c942>.

ـــــــ. «المشهد السياسي التونسي من الإدماج الحسّي الانتخابي إلى إكراهات التجربة السلطوية العملية: قراءة في دراماتيكية تحوّل الخطاب ودلالاته.» (دراسة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، حزيران/ يونيو 2012)، على الموقع الإلكتروني: <http://www.dohainstitute.org/file/get/9f055954-d474-4952-9904-b5fea95b8878.pdf>.

حركة النهضة. «برنامج حركة النهضة من أجل تونس الحرية والعدالة والتنمية.» (تونس، أيلول/ سبتمبر 2011).

«حروب عروشية في السند.» (تونيزيا سات، 18/ 2/ 2002)، على الموقع الإلكتروني: <www.tunisia-sat.com>.

«راشد الغنوشي يدعو لإنجاح الثورة.» (الجزيرة نت، 22/ 1/ 2011)، على الموقع الإلكتروني: <http://www.aljazeera.net/news/pages/b5e2e19e-4a2e-4313-8ae6-541cdec3ca8b>.

زيتون، لطفي. «انتفاضة تونس إلى أين؟.» (الجزيرة نت، 11/ 1/ 2011).

عبد السلام، رفيق. «التجربة التونسية نموذجاً: الاستبداد الحداثي العربي.» (الجزيرة نت، 3/ 10/ 2004)، على الموقع الإلكتروني: <http://www.aljazeera.net/coverage/pages/b5b53bd4-82ad-437d-bd14-a0eb75efa068>.

«عدنان الحاجي يندد بالاعتصامات العشوائية ويطالب بإعادة هيبة الدولة وتطبيق القانون.» (الصباح نيوز (موقع إلكتروني)، 15/ 5/ 2012): <http://www. assabahnews.tn/details.php?ID_art=22377&ID_rub=1>.

«الغنوشي يعود لتونس وآلاف باستقباله.» (الجزيرة نت، 30/ 1/ 2011)، على الموقع الإلكتروني: <http://www.aljazeera.net/news/pages/2eadf7c0-9a08-4595-867c-07b2f8415b17>.

«في رسالة حازمة وصارمة، راشد الغنوشي لأنصار الشريعة: أنصحكم بأن لا تعرضوا أنفسكم ومواطنيكم لمواجهة الدولة لأنها قوية.» (الصباح نيوز، 15/ 5/ 2012): <http://www.assabahnews.tn/details.php?ID_art=22357&ID_rub=1>.

الكرّاي، رشيد. «دكتاتورية المنتصف.» (موقع الصحفيين التونسيين بصفاقس، 26/ 11/ 2011)، على الموقع الإلكتروني: <http://www.journalistesfaxien.tn/>.

المرزوقي، منصف. «إنها الثورة يا مولاي.» (الجزيرة نت، 31/ 1/ 2011).

______. «أي نظام سياسي تحتاجه تونس والأمة؟.» (الجزيرة نت، 10/ 2/ 2011).

______. «الحكم الرشيد والمجتمع الراشد.» (الجزيرة نت، 18/ 2/ 2012)، على الموقع الإلكتروني: <http://www.aljazeera.net/opinions/pages/b6240b8a-d68a-4ebf-bd05-48aa5d0c5a3d>.

هيئة 18 أكتوبر للحقوق والحريات. «طريقنا إلى الديمقراطية خلاصة الحوار الوطني بين إسلاميين ويساريين وقوميين وليبراليين: رؤية تونسية مشتركة لأسس الدولة الديمقراطية.» (وثيقة، هيئة 18 أكتوبر للحقوق والحريات، تونس، 2010).

2 - الأجنبية

Mao Tsé-toung. *Oeuvres choisies*. Pékin: Editions en langues étrangères, 1976.

فهرس عام

- ب -

- ت -

- خ -

- د -

- ك -

- ل -

- م -

- ن -